اقبالیات (اردو)

جولائی تا ستمبر، ۱۹۸۸ء

مدیر:

پروفیسر محمد منور

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جولائی تا ستمبر، ۱۹۸۸ء)
مدیر	:	محمد منور
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۸۸ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۲۱۶
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

IQBAL CYBER LIBRARY

(www.iqbalcyberlibrary.net)

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد: ۲۹ | اقبالیات: جولائی تا ستمبر، ۱۹۸۸ء | شمارہ: ۲

۹

اقبالیات

(اقبال ریویو)

جلد: ۲۹ جولائی ـ ستمبر ۱۹۸۸ء شمارہ: ۲

پچاسویں برسی کے موقع پر تیسری خصوصی اشاعت

مدیر

پروفیسر محمدّ منوّر

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار
کی رائے اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت "اقبالیات" ۱۲۹ اے نیو مسلم ٹاؤن لاہور کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی۔

بدل اشتراک

پاکستان

فی شمارہ	۲۰ روپے
زرِ سالانہ	۶۰ روپے (چار شمارے)

بیرونی ممالک

عام خریدار کے لیے	۱۰ ڈالر سالانہ
طلبہ کے لیے	۷ ڈالر سالانہ
اداروں کے لیے	۱۵ ڈالر سالانہ
فی شمارہ	۳ ڈالر

(بشمول ڈاک خرچ)

مطبع: طیب اقبال پرنٹرز، ۷ اے بی رائل پارک لاہور

ناشر: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۲۹ اے نیو مسلم ٹاؤن، لاہور فون: ۸۵۸۸۴۶

ترتیب

شخصیات

تصوّرات

فکریات

سائنس

D

کون چھیڑے گا محبّت آفریں نغموں کا ساز

کون سمجھائے گا ہم کو فطرتِ ہستی کا ساز

گرمیِ گفتار سے اب کس کے ہونگے دل گداز

کِس کے اندازِ تکلّم پر کرے گا دھر ناز

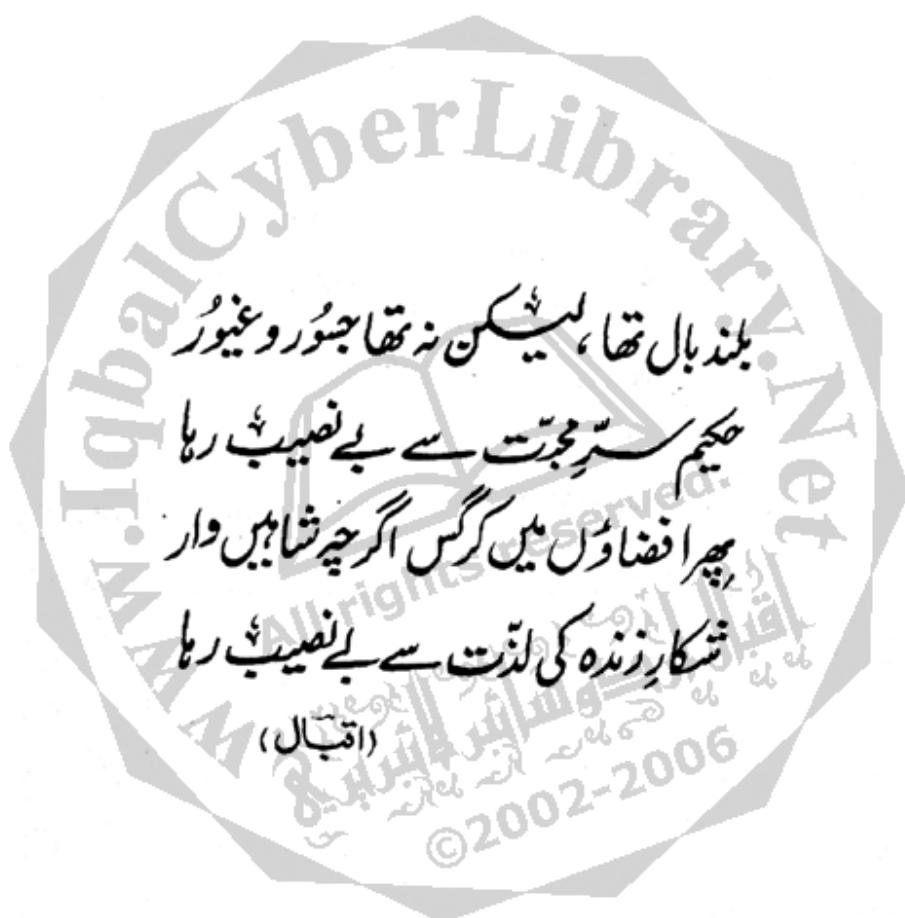
محو تُجھ کو عالمِ ایجاد کر سکتا نہیں

یعنی تُو ہے زندۂ جاوید مر سکتا نہیں

قلمی معاونین

- عبدالحمید کمالی — ۱۸/۱۸۴ حیدرآباد کالونی۔ کراچی
- عنایت اللہ گنڈہ پور — ایڈووکیٹ۔ ڈیرہ اسماعیل خان
- ڈاکٹر سید عطاء الرحیم — استاد شعبۂ فلسفہ سندھ یونیورسٹی جام شورو۔ حیدرآباد
- ڈاکٹر عبدالحمید شیخ — چیئرمین سائنس میوزیم۔ لاہور
- کلیم اختر — نیشنل پریس ٹرسٹ۔ شاہراہ قائدِ اعظم۔ لاہور
- ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین — استاد شعبۂ اردو گورنمنٹ کالج۔ شیخوپورہ
- ڈاکٹر محمد ریاض — صدر شعبۂ اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد
- ڈاکٹر محمد اجمل نیازی — استاد شعبۂ اردو گورنمنٹ کالج۔ لاہور
- محمد سہیل عمر — نائب ناظم اقبال اکادمی پاکستان
- ڈاکٹر وحید عشرت — معاون ناظم (ادبیات)، اقبال اکادمی پاکستان

۴

بلند بال تھا لیکن نہ تھا جسور و غیور
حکیم سرِّ محبت سے بے نصیب رہا
پھرا فضاؤں میں کرگس اگرچہ شاہیں وار
شکارِ زندہ کی لذت سے بے نصیب رہا
(اقبال)

G

شخصیّات

اقبالؒ ـ روابط فوقؔ کے حوالے سے

ڈاکٹر محمد اجمل نیازی

اقبالؒ اور فوق کا ذکر جب آئے گا، کشمیر کے توسط سے آئے گا۔ دونوں سیالکوٹ میں پیدا ہوئے۔ دونوں لاہور کی خاک میں خوابیدہ ہیں، جہاں ادب کے روشن ستارے بنے۔ لیکن جہاں تک کشمیر اور کشمیریات کے مطالعے کا تعلق ہے، اُنھوں نے تحریری طور پر فوق کی فوقیت کو تسلیم کیا۔ فوق کو یاد کر کے ہم اقبالؒ کی یاد کا بھی حق ادا کرتے ہیں، اور اُس والہانہ پن کا بھی جس نے ان دونوں رہروانِ محبت کو ایک دُوسرے کے لیے بیقرار رکھا۔ دونوں کا دُکھ اس لحاظ سے بھی مشترک تھا کہ اُن کا محبوب وطن غیروں کے قبضے میں تھا، اُن کے ظلم و ستم کے پنجے میں تڑپ رہا تھا۔ اقبال پکار اُٹھے ؎

توڑ اُس دستِ جفا کیش کو یارب جس نے
رُوحِ آزادیٔ کشمیر کو پامال کیا

منشی محمد الدین فوق اور علامہ اقبال قریب ترین دوستوں میں شمار کیے جاتے ہیں۔ وہ کشمیری ہونے کے علاوہ سیالکوٹ (پنجاب) میں بھی ہم وطن تھے۔ دونوں محبت کے ایک ہی رشتے میں بندھے ہوئے تھے۔ اُن کو اپنے آبائی وطن کشمیر سے والہانہ عشق تھا۔ وہ اس راستے کے ہمسفر تھے۔ بقول اقبال

"ہم وطن غربت میں آ کر مل گئے"

اس وابستگی نے رفاقت کی شکل اختیار کر لی۔ اس اخلاص و محبت کا نتیجہ یہ نکلا کہ کشمیریوں کی تنظیم و اصلاح اور بیداری کے لیے انجمن کشمیری مسلمانان اور مسلم کشمیری کانفرنس کے ذریعے دونوں نے مل کر کام کیا۔ دونوں ملی احساس کے شاعر تھے۔ اقبال اور فوق نے شاعری میں فصیح الملک مرزا داغ دہلوی کی شاگردی اختیار کی اور لاہور کے مشاعروں میں بھی دونوں نے ایک ساتھ شرکت کی۔ وہ ایک دوسرے کے مزاج اور مذاق کو بخوبی جانتے تھے۔

۱۹۰۵ء میں علامہ اقبال اعلیٰ تعلیم کے لیے ولایت تشریف لے گئے۔ ۱۹۰۸ء میں پی ایچ ڈی اور بیرسٹری کی سند لے کر واپس آئے تو چند روز کے لیے سیالکوٹ چلے گئے۔ فوق مرحوم نے مزاج پرسی کے لیے خط لکھا تو ۲۹۔ اگست ۱۹۰۸ء کو یہ جواب ملا:

ڈیئر فوق ـــ السلام علیکم!

آپ کا نوازش نامہ مجھے کل ملا۔ میں ایک دو روز کے لیے

بغرض مشورہ لاہور گیا تھا کیونکہ وہیں کام شروع کرنے کا ارادہ ہے "کشمیری میگزین" دیکھتا ہوں۔ اس میں جو کامیابی آپ کو ہوئی اور ہو رہی ہے، اس کے لیے مبارک باد دیتا ہوں اور جو کچھ آپ گاہے گاہے میری نسبت اپنے کالموں میں تحریر فرماتے ہیں، اس کا شکریہ ادا کرتا ہوں[1]۔"

ایک اور خط میں لکھتے ہیں:

"آپ جموں کے رستے (کشمیر) جائیں تو ضرور سیالکوٹ تشریف لائیں تاکہ مجھے آپ کی دوستانہ قدر و منزلت کرنے کا موقع ملے۔ افسوس ہے کہ میں ابھی کچھ عرصہ تک آپ کے لیے کچھ نہ لکھ سکوں گا کیونکہ قانونی کتب کی طرف متوجہ ہوں۔ چونکہ اس کام کو شروع کیا ہے اس واسطے ارادہ ہے کہ اس کو حتی الامکان پورے طور پر کروں۔ روٹی تو خدا ہر ایک کو دیتا ہے، میری آرزو ہے کہ میں اس فن میں کمال پیدا کروں۔ آپ بھی دعا کریں کہ خدا تعالیٰ اس مہم میں میرا شاملِ حال ہو۔

انشاء اللہ نومبر میں لاہور آ کر مستقل طور پر کام شروع کروں گا۔ اس وقت آپ سے خوب خوب ملاقاتیں ہوا کریں گی جیسے پہلے کبھی ہوا کرتی تھیں ــــــ اور میں "کشمیری میگزین" کی ترقی اشاعت کے لیے بھی چند باتیں آپ سے کروں گا۔

باقی خیریت ہے۔"

والسلام:

محمد اقبال[2]

از شہر سیالکوٹ ۲۹۔ اگست ۱۹۰۸ء

فوق صاحب اپنی یادداشت میں لکھتے ہیں کہ:

"بیرسٹری پاس کرکے آنے کے بعد ڈاکٹر اقبال نے پہلے پہل موہن لال روڈ (اردو بازار) پر ایک کوٹھی کرایہ پر لی۔ یہ کوٹھی گلاب سنگھ کے چھاپہ خانہ کے پاس تھی۔ میں ملنے گیا تو خلافِ معمول یہ خیال کرکے کہ

شاید ولایت جا کر حالات بدل گئے ہوں اور سیدھا دندناتے ہوئے
چلے جانا گستاخی میں داخل ہو، اپنا وزِٹنگ کارڈ ان کے آدمی کو
دیا۔ آدمی واپس آیا اور کہنے لگا ــــ ’فرماتے ہیں۔ ابھی فرصت
نہیں۔ ذرا تشریف رکھیے‘۔

چنانچہ چار پانچ منٹ کے بعد بلا لیا۔ میں نے کہا:

’حضرت! یہ کیا؟‘

فرمایا۔ ’آپ خود ہی سوچیں آپ نے کیا کیا! ایک بے تکلف
دوست تکلف کرے تو یہی سلوک ہونا چاہیے ورنہ آپ کے لیے تو
میں اس شعر کی صورت میں حاضر ہوں ؎

بصحنِ گلشنِ ما صورتِ بہار بیا
کشادہ دیدۂ گل بہرِ انتظار بیا[2]

ایک دفعہ فوق صاحب علامہ اقبال کے ہاں گئے۔ وہ ان دنوں انار کلی میں رہتے تھے۔ ڈاکٹر صاحب دردِ ریح یا دردِ گردہ سے بے حال تھے۔ بہت مضطرب اور بے چین تھے بلکہ تکلیف کی شدت سے اشکبار تھے۔ فوق صاحب نے کہا:

"ڈاکٹر صاحب! یہ کیا؟"

کہا ــــ "اللہ میاں سے بصد عجز و الحاح کہہ رہا ہوں کہ بارِ الٰہی اگر دوزخ سے نجات دینا ہے تو بے شک اس تکلیف میں مبتلا رکھ ورنہ اس عذاب سے نجات دے"۔

فوق صاحب نے کہا:

"اس حال میں بھی خدا سے راز و نیاز کی باتیں ہو رہی ہیں!"

مئی ۱۹۱۰ء میں فوق صاحب اور منشی وجاہت جھنجھانوی نے ایک ہی طرح پر غزلیں لکھیں۔ دونوں علامہ اقبال کے پاس گئے اور ان کو اپنا کلام سنایا۔ اس اثنا میں ان کے پاس منشی طاہر الدین آئے اور کہا:

"ایک مؤکل آیا ہے اور آپ سے ملنا چاہتا ہے"۔

فرمایا ــــ "اس کو بٹھاؤ۔ یہاں سے فارغ ہو کر اس کو بلاؤں گا"۔

فوق صاحب نے کہا ـــ "بابا! پہلے پیٹ کا دھندا کرنا چاہیے۔ یہ شغل تو ہوتا رہتا ہے"۔

فرمایا۔۔۔ "یہی شغل تو غذائے روح ہے، روح زندہ ہے تو سب کچھ ہے۔ موکل اگر میرا نام سن کر آیا ہے تو وہ کہیں بھاگ نہیں جائے گا۔"

چنانچہ فوق صاحب اور وجاہت صاحب کے بعد علامہ نے اپنا کلام سنایا اور پھر مجلس برخاست ہوئی۔[۴]

محمد یوسف ٹینگ لکھتے ہیں:

'اقبال اور فوق کا ذکر جب آئے گا، کشمیر کے توسط سے آئے گا۔ دونوں سیالکوٹ میں پیدا ہوئے۔ دونوں لاہور کی خاک میں خوابیدہ ہیں۔ جہاں ادب کے روشن ستارے بنے لیکن جہاں تک کشمیر اور کشمیریات کے مطالعے کا تعلق ہے، انہوں نے تحریری طور پر فوق کی فوقیت کو تسلیم کیا۔ فوق کو یاد کر کے ہم اقبال کی یاد کا بھی حق ادا کرتے ہیں اور اس والہانہ پن کا بھی جس نے ان دونوں رہروان محبت کو ایک دوسرے کے لیے بے قرار رکھا۔ دونوں کا دکھ اس لحاظ سے بھی مشترک تھا کہ ان کا محبوب وطن غیروں کے قبضے میں تھا۔ ان کے ظلم و ستم کے پنجوں میں تڑپ رہا تھا۔ اقبال پکار اٹھے ؎

توڑ اس دست جفا کیش کو یارب جس نے
روح آزادیِ کشمیر کو پامال کیا

اور فوق نے شعر کہے ؎

بے یار و مددگار کی جو یار رہی ہے
اس قوم کا اب کوئی نہیں پوچھنے والا؟
اکسیر کو تقدیر نے گو خاک بنایا
یہ خاک بنا دے گی کبھی جم کا پیالا[۵]"

مولانا محمد عبداللہ قریشی نے اقبال اور فوق کے تعلقات کا ذکر کیا ہے جو ان کی کتاب "حیاتِ اقبال کی گمشدہ کڑیاں" میں دیکھا جا سکتا ہے۔

مختصر یہ ہے کہ اقبال کی زندگی کا کوئی قابلِ ذکر واقعہ ایسا نہیں جس کا ذکر فوق نے اپنے اخباروں، رسالوں اور کتابوں کے اوراق میں نہ کیا ہو۔ اس سلسلے میں انہیں اوّلیت کا درجہ حاصل ہے۔

ڈاکٹر جاوید اقبال نے "زندہ رود" جلد اوّل میں اقبال کے حالات لکھتے ہوئے جگہ جگہ فوق کے حوالے دیے ہیں۔ وہ دیباچے میں لکھتے ہیں:

"اقبال کے اپنے احباب میں سب سے پہلے ان کے حالاتِ زندگی پر مضمون فوق صاحب نے لکھا جو "حالاتِ اقبال" کے عنوان سے "کشمیری میگزین" لاہور اپریل ۱۹۰۹ء میں شائع ہوا۔"[۶]

فوق صاحب نے غزلوں کے تین چار گلدستے "بہارِ گلشن" کے نام سے شائع کیے۔ ہر ایک میں اقبال کی تین چار غزلیں ان کی اجازت سے درج کیں۔ ایک گلدستے میں اقبال کا مختصر تعارف بھی کرایا جو ذیل میں نقل کیا جاتا ہے:

"شیخ محمد اقبال (ایم اے) تخلص اقبال، وطن سیالکوٹ، ابھی بالکل نوجوان ہیں۔ عمر چھبیس سال کے قریب ہے۔ عربی، فارسی، انگریزی میں مکمل استعداد رکھتے ہیں۔ حضور ملکہ معظمہ کے انتقال پُرملال پر آپ نے جو دل گداز نظم "اشکِ خونیں" لکھی، گورنمنٹ پنجاب نے اپنی طرف سے اس کی کئی ہزار کاپیاں مختلف زبانوں میں چھپوائیں۔ فصیح الملک حضرت داغ سے اصلاح لیتے ہیں ۔۔۔ انگریزی خیالات کو اردو شاعری میں بڑی خوبی سے ظاہر کرتے ہیں۔ آجکل قائم مقام پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور میں۔"[۷]

یہ مختصر نوٹ "گلشنِ نوبہار" جلد دوم کے صفحہ ۳۶ پر درج ہے۔ اس کتاب پر سالِ اشاعت موجود نہیں مگر تحقیق کرنے پر ثابت ہوا کہ یہ کتاب ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی تھی اور وہ چھوٹے چھوٹے حصے تو اس سے پہلے بھی شائع ہوئے ہوں گے جن پر یہ کتاب مشتمل ہے۔ یہ کتاب منشی رام اگروال پریس لاہور سے شائع ہوئی تھی ۔۔۔ فوق نے خود بھی اس طرف اشارہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"ڈاکٹر اقبال کے مختصر حالات اُن کی چند غزلوں کے ہمراہ اُن کی اجازت سے سب سے پہلے میں نے "بہارِ گلشن" کے نام سے ایک مختصر مجموعۂ اشعار میں چھاپے تھے۔ یہ ۱۸۹۸ء کا ذکر ہے۔"[۸]

فوق نے "گلشنِ نوبہار" میں اقبال کے بارے میں اپنے نوٹ میں اقبال کی عمر ۲۶ سال بتائی ہے جبکہ انہوں نے اپنی کتاب "مشاہیرِ کشمیر" طبع اوّل ۱۹۱۱ء کے صفحہ ۱۲۷ اور طبع دوم ۱۹۳۰ء کے

صفحہ ۱۷۷ پر اقبال کا سالِ ولادت ۱۸۷۵ء تحریر کیا ہے۔ اس لحاظ سے "گلشنِ نو بہار" کا سالِ اشاعت ۱۹۰۱ء بنتا ہے۔ فوق نے اپنے رسالے "کشمیری میگزین" لاہور کے اپریل ۱۹۰۹ء کے پرچے میں اقبال کے بارے میں ایک مضمون تحریر کیا تھا۔ "نیرنگِ خیال" لاہور کے ستمبر، اکتوبر ۱۹۳۲ء کے اقبال نمبر میں بھی فوق کا مضمون شائع ہوا تھا۔ فوق کی تصنیف "تاریخ اقوامِ کشمیر" جلد اوّل ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس میں اقبال کے آبا و اجداد، ان کے خاندانی حالات، ذات اور گھر کے بارے میں تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان سب تحریروں میں اقبال کا سالِ ولادت ۱۸۷۵ء درج کیا گیا ہے یہ سب رسائل اور کتابیں اقبال کی زندگی میں شائع ہوئی تھیں۔

فوق مختلف معاملات میں اقبال سے مشورہ کرتے تھے۔ فوق کی کئی کتابوں کے بارے میں اقبال کی آرا ان کے خطوط میں موجود ہیں۔ کئی امور کے سلسلے میں فوق، اقبال سے تبادلہ خیالات بھی کرتے تھے۔ یہ سب تفصیل فوق کے نام اقبال کے خطوط میں دیکھی جا سکتی ہے۔ یہ خطوط اقبال کے خطوط پر مبنی تمام کتابوں میں موجود ہیں۔

فوق کے نام ایک خط مرسلہ ۲۳۔ جولائی ۱۹۱۵ء میں اقبال لکھتے ہیں:

> "ایک دفعہ آپ نے "کشمیری میگزین" میں میرے حالات شائع کیے تھے۔ اگر اس نمبر کی کوئی کاپی آپ کے پاس رہ گئی ہو تو ارسال فرمائیے۔ اگر پاس نہ ہو تو کہیں سے منگوا بھیجیے"۔[9]

یہ شمارہ اقبال نے پسند کیا ہوگا۔ "مشاہیرِ کشمیر" کے ملنے کی اطلاع اقبال کے اس خط میں موجود ہے جو انھوں نے فوق کو ۲۷۔ جولائی ۱۹۱۶ء کو تحریر کیا تھا۔ وہ لکھتے ہیں:

> "کتاب "مشاہیرِ کشمیر" مل گئی ہے۔ شکریہ قبول کیجیے"۔[10]

اقبال نے فوق کے تحریر کردہ سالِ ولادت پر کوئی اعتراض نہیں کیا۔ البتہ انھوں نے اپنے بارے میں فوق کے لکھے ہوئے مضامین پر اپنی پسندیدگی کا اظہار کیا۔

اس مقالے میں اقبال کی تاریخِ ولادت پر بحث کرنا مقصود نہیں۔ اس موضوع پر بہت سے محققین نے کام کیا ہے۔ اس ضمن میں فوق کی تحریروں کو بنیادی اور اہم حیثیت حاصل ہے۔ یہاں فوق کے بیان کردہ اقبال کے سالِ ولادت کی روشنی میں ان کی کتاب "گلشنِ نو بہار" کا سالِ اشاعت معلوم کیا گیا ہے۔ "گلشنِ نو بہار" میں فوق کی تحریر میں ملکہ وکٹوریہ کی وفات کا ذکر ملتا ہے اور اس نوٹ میں اقبال کے مرثیے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ ملکہ کا انتقال ۲۲۔ جنوری ۱۹۰۱ء کو ہوا تھا۔ اس دن

یومِ عید الفطر بھی تھا۔ مرثیے میں بھی اس کا ذکر موجود ہے۔ ؎

آئی اِدھر نشاط اُدھر غم بھی آگیا[۱۱]

ان شواہد کی روشنی میں یہ بات قطعی طور پر درست ہے کہ یہ کتاب ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس لحاظ سے اقبال کے بارے میں یہ مختصر نوٹ پہلے سوانحی خاکے اور پہلی مطبوعہ تنقیدی رائے کا درجہ رکھتا ہے۔

اس سے پہلے "کشمیری میگزین" لاہور کے اپریل ۱۹۰۹ء کے شمارے میں فوق کے مضمون کو اقبال کے بارے میں لکھی گئی پہلی تحریر سمجھا جاتا تھا۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی اپنے مضمون "علامہ اقبال کی سوانح عمری کا مسئلہ" میں لکھتے ہیں:

"اقبال کے حالات پر سب سے پہلا مضمون محمد الدین فوق کا ہے جو اپریل ۱۹۰۹ء کے "کشمیری میگزین" میں چھپا۔ اقبال کی ابتدائی سوانحی کتابوں میں اکثر و بیشتر فوق ہی کے بیانات کو دہرایا گیا ہے۔ البتہ ۱۹۰۹ء کے بعد کے واقعات و حالات کو دوسرے ذرائع کی مدد سے مکمل کیا گیا ہے۔"[۱۲]

جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال نے بھی اس بات کی تائید کی ہے جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ انہوں نے "زندہ رود" میں لکھا ہے کہ:

"نیرنگِ خیال" کے اقبال نمبر اور "تاریخ اقوامِ کشمیر" کی جلد دوم میں اقبال کا سالِ پیدائش ۱۸۷۶ء قرار دیا گیا ہے جو صحیح نہیں۔ البتہ "تاریخ اقوامِ کشمیر" کی جلد دوم کے صفحہ نمبر ۲۲۵ پر فوق نے لکھا ہے کہ اقبال کی وفات کے بعد ان کے عزیزوں کے حوالے سے معلوم ہوا ہے کہ اقبال کا سالِ ولادت ۱۸۷۳ء ہے۔ یہ کتاب جولائی ۱۹۴۲ء میں شائع ہوئی تھی لیکن اس بیان سے یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ فوق نے اپنی پہلی رائے بدل لی تھی جبکہ جن کتابوں میں فوق نے سالِ ولادت ۱۸۷۵ء تحریر کیا ہے، ان کی اشاعت کے وقت اقبال بقیدِ حیات تھے۔"

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی اور جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال کے بعد عتیق صدیقی نے فوق کی مبینہ اوّلیت

کو باطل کر دیا۔ انہوں نے "خدنگِ نظر" لکھنؤ کے مئی ۱۹۰۲ء کے شمارے میں اقبال کے بارے میں شیخ عبدالقادر کا مضمون "اقبال" ڈھونڈ نکالا۔ عتیق صاحب لکھتے ہیں :

"شیخ عبدالقادر کا مضمون اقبال کی شاعری اور حیات پر لکھا جانے والا پہلا اور سیر حاصل مضمون ہے جو اردو شاعری کی بساط پر اقبال کے ورود کے ڈھائی تین سال بعد ہی لکھا گیا اور اب تک نظروں سے اوجھل تھا۔[۱۳]

پاکستان میں عتیق کی اس تحقیق کا تذکرہ ڈاکٹر صدیق جاوید نے اپنے مضمون "تنقیدِ غالب میں اقبال کا حصہ" میں کیا ہے۔[۱۴] اب ۱۹۰۱ء میں فوق کی تحریر کی دستیابی سے پھر ایک بار یہ اوّلیت فوق کو حاصل ہو گئی ہے۔ اگرچہ یہ تحریر مختصر ہے مگر یہ پہلا مطبوعہ تاثر ہے جو اقبال کے بارے میں لکھا گیا ہے۔ اس مقالے میں فوق کی کتاب کا سالِ اشاعت معلوم کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا گیا ہے وہ معیاری ہے اور اس لحاظ سے بھی قابلِ قبول ہے کہ ایسی مثالیں پہلے بھی ملتی ہیں۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی اپنے مضمون "علامہ اقبال کی سوانح عمری کا مسئلہ" میں لکھتے ہیں :

"سوانح عمریوں میں چراغ حسن حسرت کی "حیاتِ اقبال" اوّلیت کا درجہ رکھتی ہے۔ اس کتاب پر سنِ اشاعت درج نہیں البتہ کتاب کے صفحہ ۱۴۸ کے حاشیے کی عبارت: "یہ سطریں لکھتے وقت "ارمغانِ حجاز" چھپ رہی ہے" سے اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ یہ کتاب اقبال کی وفات (۲۱۔ اپریل ۱۹۳۸ء) کے چند ماہ بعد لکھی گئی۔"[۱۵]

یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ علامہ اقبال کے بارے میں سب سے پہلے مولوی احمد دین نے "اقبال" کے نام سے کتاب تحریر کی جو ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی۔ اس میں اقبال کے کلام کے علاوہ ان کی شخصیت اور فکر و فن پر بھی تبصرہ کیا گیا ہے مگر اقبال نے اس اشاعت کو پسند نہ فرمایا۔ اسی طرح ایک شخص منشی قمر الدین نے بھی اقبال کی نظمیں کتابی شکل میں شائع کیں۔ اقبال نے فوق کے نام اپنے ایک خط میں اپنے غصے کا اظہار کیا۔ وہ لکھتے ہیں :

"اس سے پیشتر میں اس شخص پر مقدمہ دائر کرنے کو تھا مگر مولوی ظفر علی خاں کے کہنے سے باز رہا۔ اس نے میری نظموں کو میری اجازت کے بغیر شائع کر دیا ہے۔ اب یہ سب معاملہ مولوی احمد دین وکیل کے سپرد

> کیا ہے کہ اگر کوئی میرا کلام میری اجازت کے بغیر چھاپے تو اس پر دعویٰ کر دیا جائے۔[۱۶]

حیرت ہے کہ پھر مولوی صاحب نے خود ہی ایک کتاب علامہ اقبال کی اجازت کے بغیر شائع کی۔ ممکن ہے اس کتاب میں اقبال کا کلام شائع نہ ہوتا تو وہ اس قدر رنجیدہ نہ ہوتے۔ چونکہ مولوی احمد دین علامہ اقبال کے گہرے دوستوں میں سے تھے، انہوں نے جب علامہ اقبال کی خفگی کا سنا تو اپنی کتاب کی تمام کاپیاں اپنے سامنے جلا ڈالیں۔

اس واقعے کی علامہ اقبال کو خبر ہوئی تو انہیں بہت افسوس ہوا۔ پھر مولوی احمد دین نے "بانگِ درا" کی اشاعت کے بعد نئے سرے سے اپنی کتاب کو مرتّب کیا اور دوسری بار ۱۹۲۶ء میں شائع کر دیا۔ یہ سب تفصیل مشفق خواجہ کی مرتّب کردہ مولوی احمد دین کی کتاب "اقبال" میں ملتی ہے جو انہوں نے ایک مختصر مقدمے، مفصّل دیباچے اور بہت مفید حواشی و تعلیقات کے ساتھ شائع کی ہے۔[۱۷]

علامہ اقبال کے ضمن میں یہ تحقیقی بحث اگرچہ براہِ راست ہمارے موضوع سے متعلق نہیں لیکن اس بات کا فوق کے ساتھ کچھ نہ کچھ تعلق دکھائی دیتا ہے۔ مولوی احمد دین فوق کے بھی عزیز دوست تھے۔ مشفق خواجہ نے اپنے دیباچے میں مولوی احمد دین اور اقبال کے روابط کے حوالے سے فوق کا ذکر کیا ہے۔ مولوی صاحب کے ساتھ فوق کے روابط کا بھی تذکرہ کیا گیا ہے۔ مشفق خواجہ نے مولوی احمد دین کے احوال و آثار بیان کرتے ہوئے فوق کی تحریروں کو سامنے رکھا ہے۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ فوق نے علامہ اقبال کے علاوہ دوسری متعدد شخصیات کے بارے میں لکھا ہے جو اپنی جگہ ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ مشفق خواجہ لکھتے ہیں:

> "آج احمد دین کے بارے میں کوئی کچھ نہیں جانتا۔ ان کے مفصل حالاتِ زندگی تو کیا مختصر حالات بھی عام طور پر معلوم نہیں ہیں۔ اردو ادب کی تاریخوں میں کہیں ان کا نام نظر نہیں آتا۔ بعض مضامین اور ایک دو کتابوں میں ان کا ذکر اقبال کے ایک دوست کی حیثیت سے ضرور آیا ہے لیکن ان تحریروں سے احمد دین کے حالات پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ محمد الدین فوق نے "تاریخ اقوامِ کشمیر" میں ان کے بارے میں چند سطریں لکھی ہیں۔ اس لیے نہیں کہ وہ ادیب تھے بلکہ

> اس لیے کہ وہ کشمیری تھے۔ "نقوش" کے لاہور نمبر میں مولوی محمد اسماعیل پانی پتی نے فوق کے بیان کو دہرا دیا ہے، اپنی طرف سے ایک لفظ کا اضافہ نہیں کیا۔"[۱۸]

احمد دین کا کشمیری ہونا فوق کے لیے کشش کا باعث ہوا ہو گا کہ ایک اہم لکھنے والا ان کا ہم خطہ ہے۔ علامہ اقبال کے بارے میں بھی یہی بات کہی جا سکتی ہے۔ اس جستجو میں کئی اور مقتدر شخصیات کا فوق نے سراغ لگایا۔ البتہ یہ بات اب بھی مبنی بر حقیقت ہے کہ سوانحی حالات کے حوالے سے "اقبال" ہی پہلی کتاب ہے۔ کیونکہ مولوی احمد دین نے زیادہ تر فکری اور فنی بحث کی ہے اور علامہ کے کلام کو بنیاد بنایا ہے۔

اقبال کے بارے میں اپنی باقاعدہ تحریروں کے علاوہ فوق اپنے رسالوں میں اقبال کی مصروفیات کے بارے میں رپورٹیں شائع کرتے رہتے تھے۔ انہوں نے زندگی بھر لوگوں کو اقبال کے کارناموں سے روشناس کرایا۔ انہوں نے اپنی خود نوشت "سرگذشت فوق" (غیر مطبوعہ) میں بھی جگہ جگہ اقبال کا ذکر کیا ہے۔ اس سے نہ صرف اقبال کے ساتھ فوق کے روابط کا اندازہ ہوتا ہے بلکہ مطالعۂ اقبال کے ضمن میں بھی ان تحریروں سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ یہ تحریریں ایک ماخذ کا درجہ رکھتی ہیں۔ اقبال کی سوانح پر لکھی جانے والی تقریباً تمام کتابوں میں فوق کا حوالہ موجود ہے جن میں سید نذیر نیازی کی "دانائے راز"، طاہر فاروقی کی "سیرتِ اقبال"، چراغ حسن حسرت کی "حیاتِ اقبال"، ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کی "اقبال کی صحبت میں"، عبدالمجید سالک کی "ذکرِ اقبال"، ڈاکٹر عبدالسلام خورشید کی "سرگذشتِ اقبال" کے علاوہ بھی کئی دیگر کتابوں میں فوق کی تحریروں سے استفادہ کیا گیا ہے۔ فوق کے عزیز دوست عبداللہ قریشی نے فوق کی ان تحریروں کو اکٹھا کر کے کتابی صورت میں شائع کر دیا ہے۔ حیاتِ اقبال کے حوالے سے یہ ایک اہم کتاب ہے۔[۱۹] بلکہ اقبالیات کے مطالعے میں فوق سے استفادے کا سلسلہ اب تک جاری ہے۔[۲۰]

یہ تو فوق صاحب کی محبت تھی جو ان کے دل کی گہرائیوں سے نکل کر نوکِ قلم سے کاغذ کے صفحات پر پھول بکھیرتی رہتی تھی مگر یہ محبت یک طرفہ نہ تھی۔ اقبال بھی دل سے فوق کے قدر دان تھے اور اس کے اظہار میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کرتے تھے۔ انہوں نے فوق صاحب کے ہر اچھے کام کی تعریف کی۔ اخباروں اور رسالوں کو مفید تر بنانے کے لیے کار آمد مشورے دیے۔ ان کی کتابوں کی تاریخیں لکھیں۔ تقریظیں لکھیں۔ اقبال اور فوق کے روابط کے حوالے سے کلیم اختر لکھتے ہیں:

"علامہ اقبال اور فوق کو اگر جنم جنم کا ساتھی کہا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا۔ دونوں کا خمیر ایک ہی مٹی سے اٹھا تھا۔ دونوں نے اسلام کے آفاقی نظریۂ حیات کی تبلیغ و اشاعت کی۔ دونوں ایک دوسرے کو اوائلِ عمر سے جانتے تھے۔ ان کا تعلق عمر بھر قائم رہا۔" [۲۱]

اقبال نے سید نذیر نیازی اور سلیمان ندوی کے بعد اگر کسی شخصیت کو بہت زیادہ خطوط لکھے تو وہ فوق ہیں۔ مولانا عبداللہ قریشی نے اپنی کتاب 'روحِ مکاتیبِ اقبال' کا انتساب فوق صاحب کے نام کیا ہے۔

۲۱۔ اپریل ۱۹۳۸ء کو علامہ اقبال انتقال فرما گئے۔

فوق کو ان کی جدائی سے بہت صدمہ پہنچا۔ وہ جب تک زندہ رہے اقبال کی موت کا ماتم کرتے رہے۔ ایک غزل میں ان کا ذکر اس طرح کرتے ہیں ؎

اجل اس مردِ حق آگاہ کو بھی لے گئی یارب!
حقیقت کا جسے بھیجا بنا کر ترجماں تو نے
ہوئے جس مے سے اسرارِ خودی و بیخودی ظاہر
نہ پلوائی کبھی وہ مے مجھے پیرِ مغاں تو نے
کیا اسے فوقؔ چاک اقبالؔ نے اسرار کا پردہ
جو باقی رہ گئے تھے کر دیے وہ بھی عیاں تو نے

ایک اور غزل میں کہتے ہیں ؎

قوم سے جاتا رہا وہ قوم کا اقبال بھی
فطرتِ حق کا جسے کچھ راز داں سمجھا تھا میں
یا اسے سمجھا تھا میں پیغمبرِ دینِ خودی

۱۹۳۸ء

یا چراغِ محفلِ ہندوستاں سمجھا تھا میں [۲۲]

۱۹۳۸ء

اقبال اور فوق کے روابط کے ضمن میں فوق صاحب کے ایک دوست لکھتے ہیں:

" منشی محمد الدین فوق ایک پڑھے انشا پرداز اور شریف النفس

بزرگ تھے۔ آپ نے مولانا محمد حسین آزاد، مولانا شبلی نعمانی کا زمانہ بھی دیکھا اور ان محسنینِ اردو کی زیارت سے بھی مشرف ہوئے۔ آہ! بلبلِ کشمیر بھی اپنے ہمنواؤں سے جاملا۔ فوق صاحب نہ صرف اقبال کے ہم وطن تھے، ہم عمر بھی تھے۔ خطۂ کشمیر سے گہری وابستگی کے باعث ہر دو حضرات ایک دوسرے سے محبت رکھتے تھے۔ اکثر ادبی محفلیں دوش بدوش بسر کیں۔ فوق صاحب نے چونکہ ایک دو مرتبہ مجھے اقبال کا غیر مطبوعہ کلام سنایا تھا؛ چنانچہ انہوں نے غیر مطبوعہ چیزیں مجھے مرحمت فرمائیں جو اس کتاب میں شامل ہیں۔" [۲۲]

"اقبال اور کشمیر" کے نام سے تین کتابیں شائع ہوئی ہیں جو پروفیسر جگن ناتھ آزاد، ڈاکٹر صابر آفاقی اور سلیم خان گمی نے لکھی ہیں۔ ڈاکٹر صابر آفاقی کی کتاب اقبال اکادمی پاکستان نے شائع کی ہے۔ یہ تینوں کتابیں ۱۹۷۷ء میں شائع ہوئیں۔ ان کتابوں میں کشمیر کے حوالے سے اقبال اور فوق کی مشترکہ کوششوں کا تفصیل سے ذکر موجود ہے!

حواشی

۱-۲ ـــــ بشیر احمد ڈار: انوارِ اقبال: اقبال اکادمی طبع دوم: لاہور ۱۹۷۷ء: ص ۵۳-۵۴

۳ ـــــ محمد عبداللہ قریشی: حیاتِ اقبال کی گمشدہ کڑیاں؛ بزمِ اقبال: طبع اوّل ۱۹۸۲ء ص ۲۴۵

۴ ـــــ سرگذشتِ فوق: قلمی نسخہ: ص ۱۲۰

۵ ـــــ شیرازہ: فوق نمبر: ص ۲۲

۶ ـــــ جاوید اقبال ڈاکٹر: زندہ رود؛ جلد اوّل؛ طبع اوّل ۱۹۷۹ء لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز: ص الف

۷ ـــــ اقبال کے بارے میں پہلی مطبوعہ مختصر تعارفی تحریر ۱۹۰۱ء

۸ ـــــ سرگذشتِ فوق: قلمی نسخہ: ص ۱۳۲

۹ ـــــ بشیر احمد ڈار: انوارِ اقبال؛ لاہور، اقبال اکادمی پاکستان: طبع اوّل، مارچ ۱۹۶۷ء صفحہ ۵۹

۱۰ ـــــ انوارِ اقبال: طبع اوّل ص ۶۲

۱۱ ـــــ باقیاتِ اقبال: طبع اوّل: ص ۲۷

۱۲ ـــــ سہ ماہی "اقبال" لاہور: اقبال نمبر، اپریل ـ جولائی ۱۹۷۷ء

۱۳ ـــــ عتیق صدیقی؛ اقبال، جادوگرِ ہندی نژاد: نئی دہلی مکتبہ جامعہ ملیہ: طبع اوّل اگست ۱۹۸۰ء: ص ۷

۱۴ ـــــ سہ ماہی "اقبال ریویو" لاہور: جنوری ۱۹۸۴ء

۱۵ ـــــ سہ ماہی "اقبال" لاہور: اقبال نمبر، اپریل ـ جولائی ۱۹۷۷ء

۱۶ ـــــ "انوارِ اقبال": ص ۶۳

۱۷ ـــــ مولوی احمد دین: اقبال (مرتبہ مشفق خواجہ) کراچی: انجمن ترقی اردو پاکستان: ۱۹۷۹ء

۱۸ ـــــ ایضاً ص ۲۷

۱۹ محمد عبداللہ قریشی (مرتب): تذکارِ اقبال، لاہور؛ بزمِ اقبال: طبع اوّل ۱۹۸۸ء

۲۰ ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین: اقبال کی ابتدائی زندگی؛ اقبال اکادمی پاکستان۔ طبع اوّل ۱۹۸۶ء: ص ۱۹

۲۱ کلیم اختر: اقبال اور مجدد الف ثانیؒ، روزنامہ امروز لاہور: ۹ نومبر ۱۹۸۵ء

۲۲ محمد عبداللہ قریشی: اقبال اور ذوق، مجلہ "اقبال"، بزمِ اقبال لاہور۔ اپریل ۱۹۶۰ء

۲۳ عبدالرحمٰن طارق: "جہانِ اقبال" لاہور: ملک دین محمد اینڈ سنز، طبع اوّل اپریل ۱۹۴۷ء ص ۵۸۹

اقبالؒ سے عطاؒ تک

عنایت اللہ گڈوپُھر

24

رفت چوں اقبال از دارِ محن — رفت با اقبال، اقبالِ سخن

روح او بخشید ایں خدمت بمن — تا نمیرد بعدِ اُو ایں پاک فن

گُفت زیں میخانہ دل برداشتم — بادہَ باقی بتو بگذاشتم

من ہمی دانم حریفش نیستم — ہمدم و ہمداستانش نیستم

لیک ایں خدمت بجاں کردم قبول
تا نگردد شاعرِ خاور ملول

عطاء اللہ خان عطا

؎ ما در پیِ گرامی و اقبال آمدیم
بر عارضِ عروسِ سخن خال آمدیم

یہ پاکستان کے ایک ایسے گمنام صاحبِ دیوان فارسی شاعر کا دعویٰ ہے جس نے ۱۵ سال کی عمر میں فارسی زبان میں شعر کہنا شروع کیا۔ تا دمِ تحریر ۹۰ سال کے ہو چکے ہیں۔ ان کا مجموعۂ کلام "کلیاتِ عطا" حصہ اول، دوم، سوم اور چہارم بعنوان "امان نامہ" شائع ہو چکے ہیں۔

عطاء اللہ خان عطا جو ۱۸۹۸ / ۱۸۹۷ میں بمقام ٹھکراڑہ تحصیل کلاچی ڈیرہ اسمٰعیل خان، (صوبہ سرحد) قبیلہ گنڈہ پور کے ایک متوسط گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ابھی چھٹے درجے میں تعلیم پا رہے تھے کہ باپ کا سایہ سر سے اٹھ گیا لیکن والدہ نے صبر و شکر اور ہمت سے آپ کی تعلیم و تربیت کی نگہداشت کی۔ ابتدائی تعلیم سے فارغ ہوئے تو اسلامیہ کالج پشاور بھیجے گئے وہاں سے بی۔ اے کرنے کے بعد مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے قانون کی ڈگری حاصل کی ــــ اور ڈیرہ اسمٰعیل خان آ کر وکالت کا آزاد پیشہ اختیار کیا۔ تقریباً ۵۰ سال وکالت کی۔ ۱۹۷۰ء میں حج بیت اللہ کی سعادت حاصل کرنے کے بعد وکالت کو خیر باد کہا اور ۱۹۷۶ء میں گومل یونیورسٹی ڈیرہ اسمٰعیل خان کے قیام کے ساتھ ہی وہاں قانون کے پروفیسر و مشیر مقرر ہوئے اور گومل یونیورسٹی کا کیلنڈر تشکیل دیا۔ ۱۹۸۳ میں بوجہ ضعیف العمری درس و تدریس کا یہ سلسلہ ختم کرنا پڑا۔ اب ہمہ وقت یادِ الٰہی اور مدحِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم میں مگن رہتے ہیں۔

عطاء اللہ خان عطاؔ ڈیرہ اسمٰعیل خان کے ریگزار میں پیدا ہوئے۔ جو شخص ڈیرہ اسمٰعیل خان نہیں

گیا وہ اس علاقے کی کیفیت کا اندازہ نہیں کر سکتا۔ آپ خود اپنے وطن کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچتے ہیں ؎

از سوادِ ڈیرہ اسماعیل خاں
خطۂ چوں تابۂ آہن تپاں
سرزمین بے گیاہ و سبزۂ
ابر گا ہش سائباں ناگشتۂ
ریگزارش سوسماراں را وطن
طائرانش کرگس و زاغ و زغن

فارسی شاعری کی روایت اب ہمارے ادب سے معدوم ہو چکی ہے۔ دراصل اس برصغیر میں علامہ اقبال اس سلسلے کی آخری کڑی تھے۔ ان کے بعد یہ روایت دم توڑ گئی۔ ان کے بعد کوئی ایک فارسی شاعر نظر نہیں آیا جس نے فارسی میں بھرپور شاعری کی ہو اور فارسی شاعری کی اس روایت کو جو سائنہ سے چلی آ رہی تھی، مزید آگے بڑھایا ہو ـــــ لیکن اس دعوے میں ایک استثنا ہے کہ جس کا بیان فارسی شاعری کی تاریخ میں لازم ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ فارسی گوئی کی یہ تاریخ اس نام کے بغیر کسی طرح مکمل ہو سکے ـــــ یہ نام عطا محمد خاں عطا کا ہے۔ جنہوں نے فارسی میں ایسی بھرپور شاعری کی ہے کہ اس عظیم روایت کے زعماء کی فہرست میں ان کی شمولیت ایک ناگزیر امر ہے۔ علامہ اقبال کے بعد ایسی بھرپور شاعری کہیں نظر نہیں آتی۔

اس دعوے کی دلیل کے طور پر میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ عطا صاحب نے ہر صنفِ سخن میں طبع آزمائی کی ہے اور وہ بھی اس خلوصِ دل سے کہ حق ادا کر دیا ہے۔ چنانچہ ان کے ضخیم دیوان میں حمد و مناجات، نعت و منقبت، قصیدہ و مرثیہ، غزل و مثنوی، غرضیکہ ہر صنف کے فراواں نمونے شامل ہیں۔ آپ نے ہر صنفِ شاعری کو اس خلوص سے برتا ہے کہ فارسی شاعری کی کلاسیکی اقدار دوبارہ زندہ ہو گئی ہیں۔ بلکہ بعض اصنافِ سخن مثلاً مثنوی میں پرانی روایات کو نئے امکانات سے روشناس کیا ہے۔

اس سے پہلے کہ عطا کی شاعری کے متعلق کچھ کہا جائے ان کی اپنی قوم سے مایوسی اور بددلی کا ذکر مناسب ہے۔

عطا کو اپنے اہلِ وطن سے شاعری کی طرف سے غفلت کا بے حد قلق ہے بلکہ ابنائے وطن کی

قدر نا شناسی اور فارسی بولنے والے علاقوں کی طرف ہجرت کی تمنا ان کے کلام میں جا بجا نظر آتی ہے۔ فرماتے ہیں ؂

زود بینی سوئے شیراز م سفر
در وطن شہرت مقدر نیستم
از قدرِ نا شناسیٔ اہلِ وطن بزدد
بینی کہ رخت خویش بہ کابل کشیدہ ام
عطاؔ کہ در وطنِ تو سخن نمی ورزد
بیا کہ عازمِ شیراز و فاریاب شوم

گمنام شاعریست عطاؔ در دیارِ ما
رقصد مسیح بر غزلِ ارجمند او

چنانچہ ان کے کلام ارجمند پر مسیحایانِ اہلِ زبان نے خوب خوب دادِ رقصِ مسرت دیا لیکن افسوس کا مقام ہے کہ اپنے اس بزرگ شاعر سے جس سے ایران تک متعارف ہے ہم خود اب تک بے بہرہ ہیں۔ ان کا کلام ایک سیلانی کی معرفت ایران پہنچا جہاں اسے ہاتھوں ہاتھ لیا گیا۔ چنانچہ تہران کے ایک علمی اور تحقیقی مجلے "وحید" شمارہ رمضان ۱۳۸۶ھ میں "پارسی گویانِ معاصر پاکستان" کے عنوان سے ایک مضمون چھپا جس میں صرف عطاء اللہ خان عطاؔ کا بحیثیت شاعر یہ کہہ کر تعارف کرایا گیا ہے:

"ایک شاعرِ بزرگ و برجستہ و جامع معاصر عطاء اللہ خان عطاؔ، بدر بلندارانِ فارسی معرفی می گردد"۔

تاہم مضمون پڑھ کر اور کلام کے مطالعہ سے محسوس ہوتا ہے کہ "وحید" کا نقطۂ نظر محدود ہے اور عطاؔ کے کلام کا پورا احاطہ نہیں کرتا۔

عطاؔ کی شاعری کا رنگ و روپ اور آب و تاب کلاسیکی ہے۔ وہ الفاظ کے دروبست میں خاص احتیاط سے کام لیتے ہیں۔ معانی، بدیع اور بیان کے علوم سے فراواں فائدہ حاصل کرتے ہیں۔ چنانچہ خود کہا کرتے ہیں:

"شاعری تو الفاظ کی رعایات ملحوظ رکھنے کے شعور کا نام ہے"۔

عطاؔ کے کلام میں یوں تو ہر صنفِ سخن بقدرِ وافر موجود ہے لیکن ان کے اصل میدان دو ہیں۔

اوّل : مثنوی

دوم : قصیدہ

اور یہی دو اصناف ہیں جن پر ان کے کلام کا زیادہ تر حصہ مشتمل ہے۔ مثنوی میں عطاؔ حکیم الامت علامہ اقبال کے متبع ہیں، چنانچہ بیشتر مثنویات ملک و ملت ہی کے موضوعات سے بحث کرتی ہیں۔ اندازِ بیان میں اقبال کا لب و لہجہ نمایاں ہے۔ عطاؔ کو نہ صرف خود اس بات کا اعتراف ہے بلکہ اس پر فخر ہے کہ وہ اقبال کی روایت کے وارث ہیں ؎

رفت چوں اقبالؔ از دارِ محن!
رفت با اقبالؔ، اقبالِ سخن
روحِ او بخشید ایں خدمت بمن!
تا نہ میرد بعدِ او ایں پاک فن

گفت زیں میخانہ دل برداشتم
بادۂ باقی بتو بگذاشتم!
من ہمے دانم حریفش نیستم
ہمدم و ہمداستانش نیستم

لیک ایں خدمت بجاں کردم قبول
تا نگردد شاعرِ خاور ملول

چنانچہ اس خدمت کی بجا آوری کے لیے یہ صنفِ سخن عطاؔ نے اختیار کی ہے اور تیس سے زائد مثنویاں اس امر پر شاہدِ عادل ہیں کہ انہوں نے اس خدمت کا حق ادا کر دیا ہے۔ ان کے موضوعات بھی بیشتر ملّی و وطنی ہیں۔ علامہ اقبال مرحوم نے اگر اسلام کی جدید زبان میں تشریح کا کارنامہ انجام دیا تھا تو عطاء اللہ خاں عطاؔ نے اسی تشریح کے پیشِ نظر مسلمانوں کے جدید معاشرتی اعمال کا جائزہ لیا ہے۔ اس لحاظ سے عطاؔ کا کلام اقبال مرحوم کے کلام کا تتمہ کہلانے کا مستحق ہے۔ مثنوی "ملّا، پیر، خان" اور "مثنوی درحالاتِ ناہموار" اور "مکالمۂ ڈاکٹر اقبال و خودی" بین

نسبتاً طویل مثنویاں ہیں۔ ان کے علاوہ چالیس کے قریب مثنویاں اور ہیں جن کے اشعار کی تعداد پندرہ بیس سے لے کر ۸۰ یا ۱۰۰ تک پہنچتی ہے۔

"مثنوی در حالاتِ ناھموار"

ان سب میں سے زیادہ طویل ہے جو قریب قریب ۱۰۰ اشعار پر مشتمل ہے۔ اس نظم پر علامہ اقبال کی نظم "خضرِ راہ" کا اثر بہت نمایاں ہے۔ اقبال مرحوم کی طرح شاعر اپنے گرد و پیش کے حالات سے نہایت بے اطمینانی محسوس کرتا ہے اور حدودِ ہا مے و ہُو سے باہر ایسی جگہ پہنچتا ہے جہاں انسان اور اس کی حسرتوں کا گذر نہیں۔ چنانچہ وہاں ایک بزرگ خرقہ پوش نمودار ہوتے ہیں جن سے شاعر اپنے اضطراب کا حال بیان کرتا ہے اور چند سوالات کرتا ہے۔ ان سوالات کے جواب میں وہ خرقہ پوش وہ سب کچھ کہتا ہے جو اصلاً شاعر خود کہنا چاہتا ہے اور اس طرح یہ نظم گھلنا شروع ہوتی ہے تاآنکہ شاعر سوالوں کی صورت میں ہمارے معاشرے کے ناسوروں کی نشاندہی کرتا ہے اور خرقہ پوش ان کے علاج تجویز کرتا ہے۔

مثنوی "ملّا" "پیر" "خان"

دوسری بڑی مثنوی ہے۔ اس مثنوی میں مسلمانوں کی اس حالت کا جائزہ لیا گیا ہے جو برصغیر پاک و ہند میں دوصد سالہ غلامی نے پیدا کر دی تھی۔ عقّاص پسماندگی اور انحطاط کا باعث قوم کے اندر تین عناصر کو قرار دیتے ہیں جو بالترتیب:

علمی شعبہ میں "ملّا"؛

روحانی شعبہ میں "پیر"؛ اور

معاشرتی شعبہ میں "خان" (وڈیرا۔ جاگیردار) ہے۔

مکالمہ ڈاکٹر اقبال و خودی

اس مثنوی میں ڈاکٹر اقبال خودی سے پوچھتے ہیں کہ ــــ "بتا! میرے چلے جانے کے بعد تیرا اس ملک میں کیا حال ہے؟"

اس پر خودی عرضِ حال کرتی ہے اور کہتی ہے

ے

من ز پاکستاں ازاں بگریختم

کاندرو دانش نیست باقی طالبم

اہلِ پاکستاں حریفم نیستند
ہمدم و ہمداستانم نیستند
از کراچی تا پشاور رفتہ ام
شہر شہر و قریہ قریہ دیدہ ام
از سوادِ ایں وطن آزردہ ام
ہر کجا رفتم ہزیمت خوردہ ام

چنانچہ خودی اپنا حالِ زار سناتی ہے اور کہتی ہے کہ بس میں تو اس دیار میں یکہ و تنہا رہ گئی ہوں۔ میرا صرف ایک ہمنوا عطاء اللہ خان رہ گیا ہے ؎

شاعرے باقی عطاء اللہ نام
از مے من جرعۂ دارد بجام

عطاء اللہ خان عطاؔ کے کلام کا ایک بڑا حصہ حمد و مناجات اور نعت و منقبت پر مشتمل ہے صرف ان کا نعتیہ کلام تقریباً ۸۰۰ اشعار پر مشتمل ہے۔ چند ایک نقل کرتا ہوں ؎

سایہ را از مہر پنہاں داشتی
بر سرِ ما تا بہ محشر افگنی

تا سایہ ات بخاک نیفتد از اں کشید
چترے بسروقامتِ بالائے تو سحاب
یا آفتاب تابِ جمالِ رُخت نداشت
بر رُخ ردائے ابر کشید از پئے حجاب

قلم را گہے نوک نشگافتہ
قمر را دو پیکر بینداختہ

چہ شد گر بچشمِ جہاں بے نوائیم
بعشقِ محمد رقیبِ خدائیم

قلم بدستِ من از فرطِ شوق می رقصد
بود چو نعتِ محمدؐ نوشتنم مقصود

من نعتِ خواجۂ دوسرا گفتہ ام عطاؔ
باید بہ آبِ زر نوشتن حروفِ بیانِ ما

فصیحانِ عرب یک یک بہ پیشش ای عطا
نفس گم کردہ می آمد قدم لرزیدہ لرزیدہ

کلامش را پس از قرآں کلام اللہ می دانم
کلامش را چوں قرآں می نہم بر دیدہ بر دیدہ

عطاؔ عشقِ رسولؐ سے سرشار ہیں اور یہی عشقِ رسولؐ ان کے کلام کا روحِ رواں ہے۔ کلام کسی عنوان سے بھی شروع ہو اس کی تان اکثر و بیشتر اسی محبوب موضوع پہ آ کر ٹوٹتی ہے۔ اس لیے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اگر یہ محبت ایک طرف عطاؔ کے رگ و پے میں ساری ہے تو دوسری طرف کلام میں بھی جاری ہے۔ یہی والہانہ شیفتگی نعتیہ کلام کو عام قصیدہ گوئی سے جدا کرتی ہے۔ نعت ہی کے موضوع نے عطاؔ کو قصیدہ گوئی میں کمال عطا کیا ہے۔ چنانچہ ان کے نعتیہ قصیدے نہایت فخر سے اکابر شعرائے فارسی کے قصائد کے برابر رکھے جا سکتے ہیں۔ انہوں نے نعتیہ قصائد کے علاوہ بعض قصائد اصحابِ رسولؐ اور اکابر صوفیا کی شان میں بھی لکھے ہیں۔ اس سلسلہ میں شاعر کی نگاہ صرف ماضی پہ نہیں رہتی بلکہ حال کے بزرگانِ ملت کی شخصیتوں کا اعتراف بھی نہایت فخر سے کرتے ہیں۔ چنانچہ علامہ اقبال مرحوم کی مدح میں جو قصیدہ لکھا ہے اس کے چند اشعار خالی از دلچسپی نہ ہوں گے ؎

اے حکیمِ ملت و اے شاعرِ معجز بیاں
اے کہ نامِ باکمالِ تست وردِ ہر زباں
بہر دورِ حاضرت خوانم کہ بالاتر ازاں
طوطیِ شکر فشاں یا ماہیِ بحرِ بیاں

گرمیِ بزمِ سخن از مشعلِ افکارِ تست
اے کہ از نورِ کلامِ تست روشن چشم وجاں
باہم الفاظ و معانی ہمچو نرمی در حریر
یا تپش در آتش و یا بو بہ گل اندر نہاں
چوں نور فتی فارسی از ملکِ ما معدوم شد
فارسی را جز عطاؔ باقی نہ بینم قدرداں

اسی طرح سید عطاء اللہ شاہ بخاری مرحوم کا قصیدہ جوان کے تہنیات میں لکھا گیا تھا، معاصرانہ اعتراف کمال کا کامل نمونہ ہے۔ چند اشعار درج ذیل ہیں ؎

تو اے غواصِ دریائے معانی
تو اے سحر البیانِ الف ثانی
بخاری، سیّدی، قاری، خطیبی
ادیبی، فاضلی، جادو بیانی
بر آری از دلِ خارا نفیرے
بہ ترتیلے کہ تو قرآں خوانی
کشی تصویرِ احساساتِ قلبی
بہ تقریرے چو صورتہائے مانی
عطاؔ کم دیدہ ام نظم و قصائد
بدیں خوبی و معنی و روانی!

قصائد کا ذکر نامکمل رہے گا اگر عطاؔ کے مراثی کا بھی ذکر نہ کیا جائے کیونکہ اصولی طور پر مرثیہ بھی قصیدہ ہوتا ہے جو کسی شخص کے مرنے کے بعد لکھا جاتا ہے۔ ان مراثی میں قابلِ ذکر مراثی جگر مراد آبادی، میر انیس، سردار عبدالرب نشترؔ اور عطاء اللہ شاہ بخاری کے ہیں جن سے شاعر کی شدتِ احساس اور گدازِ قلب کا پتہ چلتا ہے۔ مرثیہ میر انیس سے چند اشعار پیش کرتا ہوں جو عطاؔ کی قادر الکلامی اور پختگیٔ فن پر دلالت کرتے ہیں ؎

ز بحرِ فیضِ حسینؓ است یک جہاں سیراب
حسینؓ برلبِ دریا نیافت جرعۂ آب

حسینؓ ملّتِ مرحوم را سبق آموخت
ہمیں کہ در رہِ حق جاں بدہ وجنّت یاب
انیسؔ در غمِ شبیرؓ اشکِ خوں می ریخت
ز دیدہ شام و سحر پے بہ پے چو لعل مذاب
دِگر ہمہ ہمی اشکِ خوں چکید بروں
زراہ دیدہ دلش پارہ پارہ ہمچو عناب!
ز بسکہ خورد ز جامِ حسینؓ بادۂ عشق
بجائے شعر ز لب ریخت لولوئے شاداب
ز چوبِ طورِ قلم و ز حریرِ قرطاسش!
ز مشکِ ناب سیاہی زہے چنیں آداب
چہ ممکن است کہ زاید دِگر چو میر انیسؔ!
ز بطنِ مادرِ ایام تا بہ یومِ حساب!

جگر مراد آبادی کی موت پر اس طرح آنسو بہاتے ہیں ؎

اے رفتہ سوئے گورِ غریباں چگونہ
دور از جہاں بہ شہرِ خموشاں چگونہ
در ماتمِ تو انجمنے ساختیم ما
تنہا تو بے اقارب و یاراں چگونہ

قطعاتِ تاریخ کہنے میں بھی عطاء اللہ خاں عطاؔ کو ملکۂ خاص حاصل ہے۔ تاریخ گوئی کا فن اب رُو بہ زوال ہے اور بہت کم لوگ اس کی طرف توجہ دیتے ہیں۔ عطاؔ کی روایت کے ساتھ وفاداری کا یہ بھی ایک مظہر ہے کہ انہوں نے تاریخ گوئی میں نہ صرف دلچسپی لی ہے بلکہ اسے بکثرت استعمال میں لا کر گویا اس کی از سرِ نو ترویج کی طرف راہنمائی کی ہے۔ جگر مراد آبادی مرحوم کے ایک قطعۂ تاریخی میں سولہ تاریخیں نکالی ہیں اور تمام تاریخوں میں التزام یہ کیا ہے کہ ہر تاریخ کسی نہ کسی مشہور شاعر کے نام سے نسبت دے کر نکالی ہے۔ یہاں مثال کے طور پر قائدِ اعظم مرحوم کی تاریخِ وفات نقل کی جاتی ہے ؎

حق قائدِ اعظم را از دہر بہ جنت بُرد
صد آہ و فغاں برخاست از جملہ کلان و خُورد
تاریخِ وصالش شُد
آہ قائدِ اعظم مُرد

۱۳۶۷ ہجری

عطاء اللہ خاں عطاؔ کی غزل بھی مثنوی اور قصیدہ کی طرح جاذبِ دل و نگاہ ہے۔ غزل کے چند جستہ جستہ اشعار ملاحظہ فرمایئے ؎

خوں ببارید ے عطاؔ از ابرِ نیساں جائے آب!
ابرِ نیساں ہمچوں من گر دردِ ہجراں داشتے

ہر پریشانی کہ دل در بندِ زلفش می کشد
مُو بمُو احوالِ آں بادِ صبا داند کہ چیست

ساقی نو اش بجامِ بلوریں مدہ شراب
از گُل پیالہ کُن کہ لبِ یار نازک است!

روزِ ازل کہ نامۂ انساں نوشتہ است
مضمونِ رنج و غم سرِ عنواں نوشتہ است

ہزاراں گُل بروید از ریاضِ فکرِ من ہر دم
گلستانے کہ من دارم بہارے بے خزاں دارد

عطاؔ چوں بر فلک شعرِ تو می خوانندؔ می گویند
بہ بیں ایں شاعرِ خاکی زبانِ قدسیاں دارد

چیزے کہ گوئی، نغز بگو، مختصر بگو
یک شعر ارجمند بہ دیواں برابر است:

فردیات میں ایسے اشعار ملتے ہیں کہ بے اختیار داد دینے کو جی چاہتا ہے ؎

کامیابی وجہِ شہرت نیست در اقلیم عشق!
کوہکن از نامرادی شہرتِ دائم گرفت

حسن و جمال است نہ محتاجِ خال
نقطہ نہ دارد کلمہ طیبّہ!

از گزندِ چشمِ بد خُو را نگاہدارند خلق
من زِ چشمِ خوب در فتنہ و بلا افتادہ ام

نداشت تابِ جمالش چو آفتاب عطاؔ
ز انفعال بہ رُخ چادرِ سحاب کشید

بُلبلاں را درونِ کُنجِ قفس!
زاغہا را بہ باغ می بینم!
بُلبلاں را بچشم خار عطاؔ!
گُل بہ منقارِ زاغ می بینم!

اگر شعرِ عطاؔ صد بار خوانی
تو گوئی بارِ اوّل خواندہ ام من

ظاہر نہ شد بہ ہیچ کسے رنگ و بوئے من
ما زندگی چو لالۂ صحرا گذاشتیم

تو میکہ ہمہ دارد و جانباز ندارد
جانباز کہ جاں بازد و جانباز ندارد

در زمرۂ اقوام جہاں نیست شمارش
وندر نگہِ خویش ہم اعزاز ندارد

کم خور و کم گو و کم آمیز باش
تا بیابی سرِّ حق شب خیز باش

شکوہ دارم از عطا من
عاشق و بر لبش فغانہا

آخر میں خان موصوف کی ان ساری غزلوں سے صرفِ نظر کر کے کہ جن میں انتہائی سنگلاخ زمینوں میں گلزار کھلائے ہیں اور اس طرح طباعی اور مضمون آفرینی کے ساتھ قادر الکلامی کا کمال دکھایا ہے، صرف ایک غزل نمونے کے طور پر پیش کرنا چاہوں گا ؎

گفتم، صنمی یا قمری، گفت کہ ہر دو
حورِ ابدی یا بشری، گفت کہ ہر دو
گفتم، رُخِ خوب و لبِ لعلِ رواں بخش
گلبرگ تری یا شکری، گفت کہ ہر دو
گفتم، دُرِ یکدانۂ دریائے جمالی
یا چوں سخنِ من گہری، گفت کہ ہر دو
گفتم، شبِ ہجرانِ مرا کوکبِ نوری:
یا شامِ غم را سحری، گفت کہ ہر دو
گفتم، کہ تو چوں مصرعِ من گوہرِ نابی!
یا قطرۂ خونِ جگری، گفت کہ ہر دو

گفتم، ز بنارس پسرِ برہمن ہستی
یا شاہدِ ملک تبریزی، گفت کہ ہر دو
گفتم، کہ تو غلمان پری روئے بہشتی
یا غنچۂ نسیم بری، گفت کہ ہر دو
گفتم، کہ عطاؔ تو ہدفِ تیرِ بلائی!
یا تیغِ غمش را سپری، گفت کہ ہر دو

گوشۂ اقبال میں ۱۹۸۸ء کے اقبالیاتی ادب کا اضافہ

۱۔ اقبال، سر محمد۔ ابتدائی کلامِ اقبال بہ ترتیب مہ و سال، مرتبہ گیان چند۔ کراچی ۵ : شائستہ پبلشنگ ہاؤس پوسٹ بکس ۱۵۰۲۵۔ صدر ۔ ۱۹۸۸ء ص ۴۵۹+۱۲ ا قیمت ۱۰۰ روپے

۲۔ اقبال، سر محمد۔ پیر و مرید : علامہ اقبال اور مولانا روم کا مکالمہ : شرح از محمد شریف بقا۔ لاہور : مکتبہ تعمیرِ انسانیت اردو بازار۔ ۱۹۸۸ء ص ۱۷۶ ۔ قیمت ۳۰ روپے

۳۔ آغا اشرف : اقبال اور پاکستان ۔ لاہور : نذیر سنز پبلشرز۔ ۴۰۔ اے اردو بازار ۱۹۸۸ء ۔ ص ۱۲۶ ، قیمت ۳۰ روپے

۴۔ انور، ڈاکٹر عشرت حسن۔ اقبال کی مابعد الطبیعیات۔ لاہور : اقبال اکادمی پاکستان ۱۱۶۔ میکلوڈ روڈ۔ ۱۹۸۸ء۔ ص ۱۵۶ ، قیمت ۵۰ روپے

۵۔ انور سدید، ڈاکٹر۔ اقبال کے کلاسیکی نقوش۔ لاہور : اقبال اکادمی پاکستان۔ ۱۱۶ میکلوڈ روڈ ۱۹۸۸ء۔ ص ۲۰۲ ، قیمت ۵۰ روپے

۶۔ بزمِ اقبال (مرتب)۔ منشوراتِ اقبال۔ لاہور : بزمِ اقبال ۲ کلب روڈ۔ ۱۹۸۸ء ، ص ۱۳۶ قیمت ۲۵ روپے

۷۔ تاثیر، محمد دین۔ اقبال کا فکر و فن ، مرتبہ افضل حق قرشی۔ لاہور : یونیورسل بکس ۔ ۴۰۔ اے اردو بازار۔ ۱۹۸۸ء ، ص ۲۴۰ ، قیمت ۶۰ روپے

۸۔ حسن اختر، ملک ڈاکٹر۔ اقبال اور نئی نسل ، لاہور : نذیر سنز پبلشرز ، ۴۰۔ اے اردو بازار ۱۹۸۸ء ۔ ص ۱۱۲ ۔ قیمت ۲۵ روپے

۹۔ حسن اختر، ملک ڈاکٹر۔ اقبال ایک تحقیقی مطالعہ ، لاہور : یونیورسل بکس ، ۴۰۔ اے اردو بازار ، ۱۹۸۸ء ، ص ۲۴۸ ۔ قیمت ۶۰ روپے

۱۰۔ حق نواز، پروفیسر۔ اقبال ایوانِ اسمبلی میں۔ لاہور : یونیورسل بکس ، ۴۰۔ اے اردو بازار ۱۹۸۸ء ۔ ص ۱۲۶ ۔ قیمت ۳۶ روپے

۱۱۔ خان ، عبدالرحمٰن ۔ علامہ اقبال کی کردارکشی ۔ ملتان : جاوید اکیڈمی چھبک ۔ ۱۹۸۸ء ۔ ص ۱۸۴ ۔ قیمت ۳۰ روپے

39

اقبالؒ اور سیّد بشیر حیدرؒ

ڈاکٹر سیّد سلطان محمود حسین

سید بشیر حیدر، مولوی سید میر حسن کے منجھلے صاحبزادے سید محمد تقی اور علامہ اِقبالؒ کے گہرے دوست تھے..... ۱۹۰۳ء میں سید بشیر حیدر مشن کالج لاہور میں زیرِ تعلیم تھے۔ اِقبالؒ اُن دِنوں بھاٹی دروازہ لاہور میں قیام پذیر تھے۔ سید محمد تقی (۱۸۷۲ء - ۱۹۵۲ء) بھی ... بھاٹی دروازہ ہی میں سکونت رکھتے تھے۔ اس طرح اقبالؒ، تقی اور بشیر آپس میں ملتے رہتے تھے۔ ایک دوسرے کے ہاں آنا جانا بھی تھا۔ اقبالؒ شعری محفلوں میں شریک ہوتے تو محمد تقی اور بشیر حیدر اُن کے ہمراہ ہوتے۔ بشیر حیدر اقبالؒ کا کلام لکھ لیا کرتے تھے۔

سیّد بشیر حیدر ؒ۔ خوش نصیب انسان ہے جسے علامہ اقبال کا قرب اور ان کا فی البدیہہ کلام ضبطِ تحریر میں لانے کا فخر حاصل ہے۔

علامہ اقبال بھاٹی دروازہ لاہور سے منشی سراج الدین (۱۹۴۰ء - ۱۸۶۷ء) کے نام ایک مکتوب محررہ ۱۱۔مارچ ۱۹۰۳ء میں لکھتے ہیں:

"برادرِ مکرم! السلام علیکم!

آپ کا خط ابھی ملا۔ الحمد للہ کہ آپ خیریت سے ہیں۔ آج عید کا دن ہے اور بارش ہو رہی ہے۔ گرامی صاحب تشریف رکھتے ہیں اور شعر و سخن کی محفل گرم ہے۔ شیخ عبد القادر ابھی اٹھ کر کسی کام کو گئے ہیں۔ سید بشیر حیدر بیٹھے ہیں اور ابر گہر کی اصل علت کی آمد آمد ہے۔ یہ جملہ شاید آپ کو بے معنی معلوم ہوگا مگر کبھی وقتِ ملاقات آپ پر اس کا مفہوم واضح ہو جائے گا۔"

شیخ عبد القادر کہتے ہیں:

"میں نے ستارۂ اقبال کا طلوع دیکھا اور چند ابتدائی منازلِ ترقی میں اقبال کا ہم نشین و ہم سفر تھا ـــــ میں شام کو ان کے پاس بیٹھتا۔ ان کے دو تین اور دوست عموماً وہاں موجود ہوتے۔ ایک تو ان کے استاد مولانا میر حسن کے فرزند سیّد محمد تقی تھے۔

"سیالکوٹ کے ایک اور صاحب سید بشیر حیدر بھی تھے جو اس وقت طالب علم تھے۔ بعد ازاں ڈپٹی ہو گئے۔۔۔۔۔[۲]

۔۔۔۔۔ پھر جس طرح کبوتر بازی میں سید محمد تقی، ان کے دستِ راست تھے۔ شعر و شاعری میں سید محمد تقی کے قریبی عزیز سید بشیر حیدر ان کے ندیم و جلیس۔ ان کے ساتھ شعر و شاعری کی مجلسیں گرم ہوتیں۔"[۳]

علامہ اقبال کی تیسری شادی کے سلسلے میں سید بشیر حیدر کی کوششوں کو بڑا دخل ہے۔ علامہ یورپ سے بیرسٹری اور ڈاکٹریٹ کی ڈگری لے کر وطن لوٹے تو ۱۹۱۰ء میں شیخ گلاب دین وکیل نے موچی دروازہ لاہور کے اندر کشمیری گھرانے کی ایک لڑکی سردار بیگم سے اقبال کی نسبت تجویز کی۔ ۱۹۱۰ء ہی میں محمد اقبال اور سردار بیگم کا نکاح ہو گیا۔ رسم نکاح میں اقبال کے برادرِ کلاں شیخ عطا محمد، مرزا جلال الدین، میاں شاہ نواز، بیرسٹر مولوی احمد دین وکیل اور شیخ گلاب دین شامل تھے۔ موسم سرما میں نکاح ہوا۔ رخصتی عمل میں نہیں آئی تھی۔ اسی اثنا میں اقبال کے پاس چند گمنام خطوط آئے۔ ان میں منکوحہ خاتون کے خلاف نامناسب شکایتیں تھیں۔[۴]

انہی دنوں سید بشیر حیدر جو اس زمانہ میں لدھیانہ شہر میں ایکسائز انسپکٹر تھے، لدھیانہ کے مشہور دولت مند خاندان "نولکھا" کا پیغام لے کر آئے۔۔۔۔۔ یہ دولت مند گھرانہ ڈاکٹر سبحان علی کا تھا جو "نولکھا" کے نام سے مشہور تھا۔ ڈاکٹر سبحان علی کے ہم زلف کی دختر مختار بیگم کے لیے یہ رشتہ تھا۔ رشتہ طے ہو جانے پر ۱۹۱۳ء میں نکاح ہو گیا۔ لاہور سے برات لدھیانہ گئی۔ برات میں شیخ عطا محمد، مرزا جلال الدین، چوہدری شہاب الدین، شیخ گلاب دین اور مولوی احمد دین شامل تھے۔ ریلوے سٹیشن لدھیانہ پر برات کا استقبال ہوا۔ سکول کے بچوں نے اقبال کی نظمیں سنائیں۔ قومی ترانہ بھی گایا۔[۵] اقبال، مختار بیگم کو بیاہ کر لاہور لائے اور انارکلی والے مکان میں قیام کیا۔

اکتوبر ۱۹۲۴ء میں اقبال کے بھتیجے شیخ اعجاز احمد ایک کام کے سلسلے میں لاہور آئے ہوئے تھے اور اقبال کے ہاں ٹھہرے ہوئے تھے۔ مختار بیگم پورے دنوں سے تھی اور اپنے میکے لدھیانہ گئی ہوئی تھی۔ اسی دوران مختار بیگم کو نمونیہ ہو گیا اور کمزوری حد سے بڑھ گئی۔ اقبال اعجاز کو ساتھ لے کر ۱۹۔ اکتوبر کو لدھیانہ پہنچے۔ ۲۰۔ اکتوبر کو مختار بیگم کو دردِ زہ بند ہو گیا۔ ڈاکٹروں سے کہا گیا

کہ جہاں تک ہو سکے زچہ کی جان بچانے کی کوشش کی جائے اور بچے کا خیال نہ کریں لیکن ڈاکٹروں کی کوئی تدبیر کارگر نہ ہو سکی۔ مختار بیگم ۲۱۔ اکتوبر کو اس فانی دنیا سے کوچ کر گئی۔ ۲۵۔ اکتوبر کو رسم قل کے بعد چچا اور بھتیجا واپس لاہور آ گئے۔[۷]

سید بشیر حیدر خاندانِ سادات سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد سید میر حیدر[۶] ڈاکٹر تھے۔ دادا کا نام سید قائم علی ہے۔ ڈاکٹر سید میر حیدر سرکاری ملازم تھے۔ ملازمت سے سبکدوشی کے بعد پنشن پائی اور سیالکوٹ کے محلہ حسام الدین میں ایک مملوکہ مکان میں پریکٹس کرنے لگے تھے۔ ان کے ہاتھ میں شفا تھی۔ اس لیے صبح ہی سے ان کے مطب میں مریضوں کا ہجوم رہتا۔ سہ پہر میں ان کا مطب ایک طرح کا کلب بن جاتا۔ یہاں ان کے احباب گپ بازی کے لیے جمع ہوتے۔ ڈاکٹر میر حیدر کے احباب میں اقبال کے والد بزرگوار شیخ نور محمد، مولوی سید میر حسن اور حکیم حسام الدین شامل تھے جو شیخ نور محمد کے فیملی ڈاکٹر تھے۔

اقبال کی دوسری بیگم سردار بیگم نومبر ۱۹۲۴ کے ابتدائی دنوں میں بیمار تھیں اور سیالکوٹ میں ڈاکٹر سید میر حیدر کے زیر علاج تھیں۔ اس سلسلے میں اقبال اپنے بڑے بھائی شیخ عطا محمد کے نام ۵ نومبر ۱۹۲۴ کو ایک مکتوب تحریر کرتے ہیں:

> ـــــ اگر جاوید اور اس کی والدہ تندرست ہیں تو بہتر ہے
> ۱۰ نومبر تک آ جائیں۔ اگر کوئی احتمال ابھی باقی ہے تو وہیں قیام
> کریں۔ ڈاکٹر میر حیدر صاحب کا نسخہ ہمراہ لیتے آئیں، اس کا
> استعمال جاری رہے گا۔ ۔ ۔ ۔[۸]

سید بشیر حیدر ۱۰۔ اپریل ۱۸۸۴ کو سیالکوٹ میں پیدا ہوئے۔ اس سال اقبال جماعت اوّل کے طالب علم تھے۔ بشیر حیدر نے سکاچ مشن ہائی سکول سیالکوٹ سے انٹرنس کیا پھر سکاچ مشن کالج سیالکوٹ ہی سے انٹرمیڈیٹ کا امتحان پاس کیا۔ اس کے بعد آپ نے مشن کالج لاہور سے بی۔ اے کی سند لی۔ حصولِ تعلیم کے بعد آپ نے سرکاری ملازمت اختیار کر لی اور محکمہ ایکسائز میں انسپکٹر مقرر ہو گئے۔ ۲۲۔۱۹۲۱ء میں مقابلہ کا امتحان پاس کر کے ایکسٹرا اسسٹنٹ کمشنر مقرر ہوئے۔ لاہور میں کافی عرصہ سٹی مجسٹریٹ کی حیثیت سے کام کیا۔ شیخوپورہ سے ایڈیشنل ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ کی حیثیت سے ملازمت سے سبکدوش ہوئے۔ ۱۰۔ اپریل ۱۹۴۱ کو اس دارِ فانی سے کوچ کیا۔[۹]

مرحوم سید نذیر نیازی نے سید بشیر حیدر کو سید میر تقی کا قریبی عزیز لکھا ہے :

"پھر جس طرح کبوتر بازی میں سید محمد تقی ان کے دستِ راست تھے ، شعر و شاعری میں سید میر تقی کے قریبی عزیز سید بشیر حیدر ان کے ندیم و جلیس ۔ ان کے ساتھ شعر و شاعری کی محفلیں گرم ہوتیں ۔"

معلوم نہیں سید نذیر نیازی نے سید بشیر حیدر کو سید محمد تقی کا قریبی عزیز کیوں لکھا ہے ؟ حالانکہ سید بشیر حیدر ، سید نذیر نیازی کے زیادہ قریبی عزیز تھے ۔ بشیر حیدر کی ہمشیرہ سردار بی بی سید عبدالغنی (۱۸۶۳-۱۹۲۰) سے بیاہی تھی ۔ سید عبدالغنی ، مولوی سید میر حسن (۱۸۴۴-۱۹۲۹) کے چھوٹے بھائی اور سید نذیر نیازی کے والد ماجد ہیں ۔ سردار بی بی سے دو لڑکے نادر اور اقبال ہوئے ۔ سید عبدالغنی نے سردار بی بی کو طلاق دے کر موضع فیروز والا ضلع گوجرانوالہ کی برکت بی بی سے شادی کر لی جس سے احسان علی ہوا ۔ برکت بی بی سے نبھا نہ ہو سکا ، اسے طلاق دے دی ۔ اس کے بعد سید عبدالغنی نے محمودہ بیگم (۱۸۶۷-۱۹۳۵) سے نکاح کر لیا جو سید نذیر نیازی کی والدہ ماجدہ ہیں ۔[۱۱]

سید بشیر حیدر ، مولوی سید میر حسن کے منجھلے صاحبزادے سید محمد تقی اور علامہ اقبال کے گہرے دوست تھے ۔ یہ دوستی آخر دم تک قائم رہی ۔ سر محمد ظفر اللہ (۱۸۹۳-۱۹۸۵) سے بھی دوستی تھی ۔ ۱۹۰۲ء میں سید بشیر حیدر مشن کالج لاہور میں زیرِ تعلیم تھے ۔ اقبال ان دنوں بھاٹی دروازہ لاہور میں قیام پذیر تھے ۔ سید محمد تقی (۱۸۷۲-۱۹۵۲) بھی لاہور میں ملا ٹر ہاؤس میں سپرنٹنڈنٹ کی حیثیت سے ملازم تھے اور بھاٹی دروازہ ہی میں سکونت رکھتے تھے ۔ اس طرح اقبال ، تقی اور بشیر حیدر آپس میں ملتے رہتے تھے ۔ ایک دوسرے کے ہاں آنا جانا بھی تھا ۔ اقبال شعری محفلوں میں شریک ہوتے تو محمد تقی اور بشیر حیدر بھی ان کے ہمراہ ہوتے ۔ بشیر حیدر اقبال کا کلام لکھ لیا کرتے تھے لیکن اس کلام سے متعلق مزید معلومات نہیں ملتیں ۔

سید بشیر حیدر کی زوجہ کا نام صغرا بیگم تھا ۔ ان کی اولاد میں ؛

۱۔ وحید حیدر ـــــ فوج میں بریگیڈیئر تھے ،

۲۔ نسیم حیدر ـــــ ایئر فورس میں ملازم تھے ،

۳۔ سلیم حیدر ـــــ لاہور میں کاروبار کرتے تھے !

حواشی

۱۔ اقبال نامہ : شیخ عطاء اللہ : ج۱ : ص ۲۰۔۲۲

۲۔ دانائے راز : سید نذیر نیازی : ص ۴۳۰

۳۔ دانائے راز : ص ۷۰۔۷۱

۴۔ روایاتِ اقبال : ڈاکٹر محمد عبد اللہ چغتائیؒ : ص ۱۲۲

۵۔ روایاتِ اقبال : ص ۱۲۴

۶۔ منظوم اقبال : شیخ اعجاز احمد : ص ۳۵۰

۷۔ ایضاً : ص ۳۵۶

۸۔ ایضاً : ص ۳۵۵

۹۔ راوی ڈاکٹر سید محمد جعفر بن سید محمد عبد اللہ بن ڈاکٹر علی تقی بن مولوی میر حسن، حال مقیم ۲-۱ سے/ای-۲/۳ گلبرگ لاہور

۱۰۔ علامہ اقبال کے استاد شمس العلماء مولوی سید میر حسن : ص ۱۸۔۲۱

گوشۂ اقبال میں ۱۹۸۸ کے اقبالیاتی ادب کا اضافہ

۱۔ خان، ڈاکٹر غلام مصطفےٰ۔ اقبال اور قرآن۔ لاہور: اقبال اکادمی پاکستان ۱۱۶ میکلوڈ روڈ۔ ۱۹۸۸۔ ص ۱۱۸۔ قیمت ۷۵ روپے

۲۔ خلیل الرحمٰن، عبدالرحمٰن۔ محمد اقبال وقضایا معاصرہ۔ ریاض (سعودی عرب) سفارۃ جمہوریہ پاکستان الاسلامیہ۔ ۱۹۸۸، ص ۴۲۔ قیمت نامعلوم

۳۔ رضوی، واجد علی۔ اقبال بارگاہِ رسالت مآبؐ میں۔ قصور: مرکزی مجلس امیر ملت برج کلاں ۱۹۸۸، ص ۳۲، بلاقیمت

۴۔ ریاض، ڈاکٹر محمد۔ جاوید نامہ، تحقیق و توضیح۔ لاہور: اقبال اکادمی پاکستان ۱۱۶ میکلوڈ روڈ ۱۹۸۸۔ ص ۲۵۶۔ قیمت ۸۰ روپے

۵۔ سہیل بخاری، ڈاکٹر۔ اقبال ایک صوفی شاعر۔ کراچی ۱۸: مکتبہ اسلوب پوسٹ بکس ۲۱۱۹۔ ۱۹۸۸۔ ص ۳۸۰۔ قیمت ۷۵ روپے

۶۔ صدیق جاوید، ڈاکٹر۔ تحقیقاتِ اقبال: اقبال پر تحقیقی مقالے۔ لاہور: بزمِ اقبال ۲ کلب روڈ ۱۹۸۸۔ ص ۲۴۴۔ قیمت ۵۵ روپے

۷۔ فاروقی، محمد حمزہ۔ حیاتِ اقبال کے چند مخفی گوشے۔ لاہور: ادارہ تحقیقاتِ پاکستان جامعہ پنجاب۔ ۱۹۸۸، ص ۵۸۸۔ قیمت ۱۵۰ روپے

۸۔ فاروقی، ڈاکٹر محمد طاہر۔ اقبال اور محبتِ رسول۔ لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔ ۱۱۶ میکلوڈ روڈ ۱۹۸۸، ص ۲۴۷۔ قیمت ۶۰ روپے

۹۔ عبدالحکیم، ڈاکٹر خلیفہ۔ فکرِ اقبال۔ لاہور: بزمِ اقبال ۲ کلب روڈ۔ ۱۹۸۸، ص ۷۰۹۔ قیمت ۱۰۰ روپے

۱۰۔ عبدالحمید، ڈاکٹر۔ اقبال: بحیثیت مفکرِ پاکستان۔ لاہور: اقبال اکادمی پاکستان ۱۱۶ میکلوڈ روڈ ۱۹۸۸۔ ص ۱۹۸۔ قیمت ۴۵ روپے

۱۱۔ عروج، عبداللطیف۔ رجالِ اقبال۔ کراچی: نفیس اکیڈمی اردو بازار۔ ۱۹۸۸۔ ص ۵۱۲ قیمت ۱۵۰ روپے

تصوّرات

حضرت شاہِ ہمدان کے سیاسی نظریات

کلیم اختر

گفتۂ از حکمتِ زشت و نکوے
پیرِ دانا نکتۂ دیگر بگوے
مُرشدِ معنی نگاہاں بُودہٴ
محرمِ اسرارِ شاہاں بُودہٴ
ما فقیر و حکمراں خواہد خراج
چیست اصل اعتبار تخت و تاج

ایران کے ممتاز و معروف دانشور اور سیاست دان آقائے علی اصغر حکمت حضرت شاہ ہمدانؒ کی تصنیف "ذخیرۃ الملوک" کے بارے میں لکھتے ہیں:

"یکی از آثار لطیفہ نثر فارسی کہ در قرن ہشتم ہجری کتابی است بنام ذخیرۃ الملوک کہ ہنوز در پردۂ اخفا مستور باشد و چوں شاہدان خوبروی در گوشہ کتب خانہ ہا چہرۂ زیبائی خود را از دیدۂ عاشقان معرفت پوشیدہ است"[۱]

علامہ محمد اقبال نے اپنے ایک خط بنام منشی محمد الدین فوق میں اس کتاب کو دیکھنے کے شوق کا اظہار کیا ہے اور اپنی کتاب "جاوید نامہ" میں حضرت شاہ ہمدانؒ کی شخصیت و کردار اور افکار و نظریات کا احاطہ یوں کیا ہے:

سید السادات، سالارِ عجم
دستِ اُو معمارِ تقدیرِ اُمم
تا غزالی درسِ اللہ ہُو گرفت
ذکر و فکر از دودمانِ اُو گرفت
مرشدِ آں کشورِ مینو نظیر
میر و درویش و سلاطیں را مشیر

خطّہ را آں شاہِ دریا آستیں
دادِ علم و صنعت و تہذیب و دیں
آفرید آں مردِ ایرانِ صغیر
باہنر ہائے غریب و دلپذیر
یک نگاہِ او کشاید صد گرہ
خیز و تیرش را بدل راہے بدہ[۳]

پھر ایک اور مقام پر فرماتے ہیں ؂

گفتہ را از حکمتِ زشت و نکوئے
پیر دانا نکتۂ دیگر بگوئے
مرشدِ معنیٰ نگاہاں بودہ
محرمِ اسرارِ شاہاں بودہ
با فقیر و حکمراں خواہد خراج!
چیست اصل اعتبارِ تخت و تاج[۴]

ممتاز مورخ اور سیاست دان ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی نے حضرت سید علی ابن شہاب المعروف شاہ ہمدانؒ کی کتاب "ذخیرۃ الملوک" کو "سیاسیات سے مربوط اخلاقیات" پر تصنیف قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے اس خیال کی تائید "ہندوستان کے دورِ متوسط میں انصاف پر عمل درآمد" (انگریزی) کے مصنف محمد بشیر احمد نے بھی کی ہے اور لکھا ہے کہ:

"ذخیرۃ الملوک "نظام اخلاق و سیاست پر مبنی" اہم ترین کتابوں میں شامل ہوتی ہے"۔

"پاکستان میں فارسی ادب" کے مصنف ڈاکٹر ظہور الدین، شاہ ہمدانؒ کی اس کتاب کے بارے میں لکھتے ہیں:

"ذخیرۃ الملوک بڑی اچھی اور فصیح زبان میں لکھی گئی ہے۔ مصنف نے اکثر شاعرانہ اسلوبِ بیان سے کام لیا ہے۔ تشابیہ و استعارات کا استعمال بھی جا بجا کیا ہے۔ عبارت میں پختگی ہے۔ مصنف چونکہ شاعر بھی ہیں اس لیے انہوں نے کہیں کہیں مسجع و مقفیٰ نثر لکھنے کا

التزام بھی کیا ہے لیکن خواہ مخواہ تکلف و تصنع پیدا نہیں کیا۔"[۵]

اپنی اس کتاب کی وجہ تسمیہ خود حضرت شاہ ہمدانؒ نے یہ بیان کی ہے:

"مدتِ مدید اور عرصۂ دراز ہو گیا تھا کہ اہلِ اسلام کے اکثر بادشاہ عالی مقام اور خلقت کے برگزیدہ حکام ذوالاحتشام اور اشرافِ کی جماعت کے چیدہ اور پسندیدہ امورِ دینی کی اصلاح میں سعی اور کوشش کرتے تھے اور دل کے آئینہ کو گناہوں کے گرد و غبار سے پاک اور صاف رکھنا چاہتے تھے (اللہ جل شانہ، ان کو بمعہ عیال و اطفال کے دنیا اور آخرت میں خیر نصیب کرے) حسنِ عقیدت کے لحاظ سے جو اس فقیر ناکارہ کے بارے میں رکھتے تھے، خفیہ طور پر اکثر کہتے تھے کہ ایک تذکرہ ایسا مفید لکھا جاوے جس سے عوام و خواص کو فائدہ پہنچے۔ عاجز اس امرِ مشکل کے انصرام کی بابت کچھ متردد اور متوقف بھی رہتا تھا اور علاوہ بریں کچھ کچھ زمانے کے حادثات اور ضروری امور کے واقعات بھی اس خیال کے خارج نظر آتے تھے۔ اُن دنوں ایک عزیز پُر تمیز کی سفارش نے مجھے مجبور کر دیا چنانچہ عاجز کا ارادہ بھی اس رسالہ کی تالیف کی طرف پختہ ہو گیا۔ خدا کے فضل اور اللہ کی مدد سے یہ چھوٹا سا رسالہ جو سلطنتِ ظاہری اور باطنی کا راہنما اور احکامِ حکومت اور سلطنت کا پیشوا ہے، اس باب میں لکھا گیا۔"[۶]

حضرت شاہ ہمدانؒ ۱۲۔ رجب ۷۱۴ ہجری بمطابق ۱۲۔ اکتوبر ۱۳۱۴ء میں ہمدان میں پیدا ہوئے اور ۷۸۶ ہجری بمطابق ۱۳۸۴ء انتقال فرما گئے۔ یہ حقیقت ہے کہ آپ اپنے عہد کے بڑے ولی اللہ مجاہدِ اسلام اور مجددِ وقت تھے، یہی نہیں بلکہ آپ سیاستدان اور رموزِ سلطنت کے شناور بھی تھے اور آپ کی سیاسی و عمرانی بصیرت و حکمت کا شہرہ چار دانگِ عالم میں تھا ـــــ بقول ڈاکٹر محمد ریاض:

"شاہ ہمدانؒ بادشاہوں اور حاکموں کے مشیر و مشاور تھے۔ ہمدان سے کشمیر تک بشمول امیر تیمور تمام بادشاہ و امرا ان کے معتقد تھے۔ بعض حکام نے شروع میں ان کو ایذا بھی دی مگر بعد میں تلافیِ مافات بھی کر لی۔

شاہ صاحب پر کچھ مصائب علمائے سُو کے ہاتھوں بھی وارد ہوئے۔ یہ مردِ حق شناس، شیاطینِ الانس و جن سب سے نبرد آزما رہا۔ سلاطین کا مشیر ہونے کی حیثیت سے شاہ صاحب نے بڑی خدمات انجام دیں۔ باخلی کے حکام علاؤالدین اور خضر شاہ اور بلخ و بخارا کے حاکم سلطان محمد ان کے والا و شیدا اور ارادت مند تھے۔ نیز سلاطین کشمیر شہاب الدین و قطب الدین کی ارادت بھی مسلم تھی۔[۲]

حضرت شاہ ہمدانؒ کے دور میں امیر تیمور ایک جابر و ظالم فاتح کے طور پر پوری دنیا میں مشہور تھا اور بقول فرانسیسی مؤرخ روئے دے گونزالز کلاویزا RUYDE GONZALES CLAVIZA

"بادشاہ سمرقند تیمور جب مغلوں کی سرزمین فتح کر چکا تو اس نے سرزمینِ آفتاب (خراسان) کی طرف جو ایک وسیع مملکت ہے، توجہ کی اور اسے بھی لے لیا۔ پھر ملکِ خوارزم بھی زیر کر لیا اور پورے ایران اور مازندران کا فاتح بن گیا جن میں تبریز اور سلطانیہ بھی شامل ہیں ـــ یہاں تک کہ اس نے "ارضِ حریہ" اور "ارضِ ابواب" کو بھی فتح کر لیا اور آرمینیا کوچک، ارضِ روم اور کردستان پر قابض ہو گیا۔ جب وہ شہنشاہِ ہندوستان کو شکست دینے اور دمشق کو برباد کرنے کے بعد حلب، بابل اور بغداد ایسے شہروں کو بھی فتح کر چکا اور بہت سی جنگوں میں کامیاب ہوا تو بایزید کے مقابلے پر آیا جو دنیا کے عظیم ترین بادشاہوں میں تھا اور اسے بھی شکست دے کر قیدی بنا لیا۔"[۳]

حقیقتاً وہ زمانہ دنیائے اسلام میں افراتفری، ذہنی پریشانی اور سیاسی بے چارگی کا تھا۔ زوالِ بغداد کے بعد مصر میں خلافتِ عباسیہ دم توڑ رہی تھی۔ اُدھر خلافتِ عثمانیہ کی نیو رکھی جا چکی تھی اور بایزید (یلدرم) افرنگیوں سے نبرد آزما تھا۔ ایران میں بھی خانہ جنگی کی کیفیت تھی۔ علامہ شبلی نعمانی لکھتے ہیں:

"سلطان ابو سعید نے ۷۳۶ ہجری میں وفات پائی۔ تمام ملک نے اس کے مرنے کا ماتم کیا۔ یہاں تک کہ مسجد کے میناروں پر بھی ماتمی

کپڑے سے لپیٹے گئے اور ہر شہر کے گلی کوچوں میں کئی کئی دن تک خاک اڑتی رہی۔ چونکہ سلطان کے کوئی اولاد نہ تھی اس لیے ہر طرف سے سرداروں نے خودسری کی۔ آذربائیجان، امیر چوپان و شیخ حسن جلایر نے دبالیا۔ عراق اور فارس پر مظفر نے قبضہ کیا۔ غرض ۷۳۶ ہجری سے ۷۸۱ ہجری تک تمام قوتیں پریشان رہیں اور یہ چھوٹے چھوٹے فرماں روا آپس میں لڑتے بھڑتے رہے۔ یہی زمانہ ہے جو تاریخ میں طوائف الملوکی کے نام سے مشہور ہے۔[۹]

"بالآخر تیمور اٹھا اور تمام دعوے داروں کو شکست دے کر شہنشاہی قائم کی۔"

آگے چل کر علامہ شبلی نعمانی مزید لکھتے ہیں:

"تاتار اور تیمور کی عام سفاکی نے قوموں کی قومیں غارت کر دیں۔ بڑے بڑے کجکلاہوں اور اورنگ نشینوں کا تاج و تخت خاک میں ملا دیا۔ خراسان سے لے کر شام تک زمین و آسمان میں سناٹا ہو گیا۔ ام الدنیا بغداد کی اینٹ سے اینٹ بج گئی۔ تمام بڑے بڑے پایۂ تختوں میں خاک اڑنے لگی۔ کم از کم پچاس ساٹھ لاکھ آدمی ایک دم سے فنا ہو گئے۔"[۱۰]

حقیقت یہ ہے کہ بایزید (یلدرم) کی اسیری اور موت، امیر تیمور کے پے در پے حملوں، صلیبی جنگوں، مسلمانوں کے حکمرانوں کی باہمی غلط فہمیوں، شاہوں کی خود غرضیوں، اقتدار کی کش مکش اور اسلام احکام سے انحراف سے اسلامی سلطنت کو زوال آیا ــــ یہ تھا وہ دور جو حضرت شاہ ہمدانؒ نے بچشم خود دیکھا بلکہ اکثر کتابوں میں امیر تیمور اور حضرت شاہ ہمدانؒ کی ملاقاتوں کا ذکر بھی ملتا ہے اور بیشتر مؤرخین اور مصنفین نے لکھا ہے کہ امیر تیمور، حضرت شاہ ہمدانؒ کی عوام میں مقبولیت، اور روحانی قوت و شوکت سے خائف ہو گیا تھا۔ نیز بہت سے سرکاری لوگوں نے اسے یقین دلا دیا تھا کہ حضرت شاہ ہمدانؒ کی روحانی و باطنی اور عوامی قوت اسے لے ڈوبے گی۔ اس پر امیر تیمور نے حضرت شاہ ہمدانؒ کے دوست اور مرید امیرزادہ خواجہ اسحٰق ختلانی سے باز پرس کی اور جرمانہ کیا لیکن وہ شاہ ہمدانؒ کی رفاقت اور ارادت سے باز نہ آیا۔ اس پر اس کا سر قلم کر دیا گیا۔

سُنی مسلمان تھا اور ہر معاملہ میں شریعت کے مطابق چلنے کی کوشش کرتا اور علماء سے مشورہ لیتا تھا۔ مشائخ کا بے حد احترام کرتا اور مزاروں پر دعا کے لیے حاضر ہوتا تھا۔ شیخ مخدوم جہانیاں جہاں گشتؒ سے اس کے تعلقات بہت اچھے تھے۔ اس کی تخت نشینی میں چشتیہ سلسلہ کے بزرگ، خواجہ نصیر الدین محمود نے نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ تاہم جب حضرت شاہ ہمدانؒ کشمیر تشریف لائے تو مؤرخ کشمیر منشی محمد الدین فوق کے بقول :

"شہاب الدین والیِ کشمیر (۷۶۲ ہجری بمطابق ۱۳۶۲ء) ۵۰ ہزار سوار اور پانچ لاکھ پیدل فوج آراستہ کر کے بارہ مولا کے راستے سے ملک سے نکل کھڑا ہوا۔ یوسف زئیوں کا ملک، بجوڑ، باجوڑ اور پشاور فتح کر کے اسے خبر ملی کہ شاہانِ دہلی کی بدانتظامی نے ملک میں شور و فساد برپا کر رکھا ہے۔[13]

موقع غنیمت جان کر اس نے پہلے تو ملتان اور لاہور پر حملہ آور ہو کر ان علاقوں کو فتح کیا اور پھر تقریباً تمام ملک پنجاب کو روندتا ہوا عازمِ دہلی ہوا۔ جب دریائے ستلج کے کنارے پر پہنچا تو فیروز شاہ تغلق کی فوج جو سلطان کے مقابلے پر متعین تھی، آن پہنچی اور فریقین میں لڑائی شروع ہو گئی۔ خاندانِ تغلق کی حکومت پہلے ہی بوسیدہ ہو رہی تھی اور بادشاہ دہلی میں شہاب الدین جیسے خونخوار دشمن کا مقابلہ کرنے کی تاب نہ تھی اس لیے پس و پیش ہی میں تھا کہ امیرِ کبیر سید علی ہمدانی جو قطب الاقطابِ دوراں تھے، درمیان میں آ گئے اور انہوں نے سلطان شہاب الدین کو صلح کر لینے کا حکم دیا۔ راسخ الاعتقاد سلطان ان کے فرمان کے مطابق صلح پر آمادہ ہو گیا۔ چنانچہ اس وقت ۷۷۵ ہجری میں عہد نامہ لکھا گیا جس کی رُو سے قرار پایا کہ سرہند سے کشمیر تک کا تمام علاقہ سلطان شہاب الدین کے تصرف میں رہے اور باقی ملک بدستور فیروز شاہ تغلق کے زیرِ حکومت تصوّر کیا جائے۔"[14]

اسی سلطان شہاب الدین کے بارے میں علامہ اقبال نے جاوید نامہ[15] میں یہ کہا ہے ۔

بہر حال حضرت شاہ ہمدانؒ کے ترکِ وطن کا اشارہ غیب سے ہو چکا تھا۔ آنحضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں کشمیر جانے کا حکم دیا تھا۔ امیر تیمور سے مکالمہ تو محض ایک بہانہ بنا ــــ۔ آپ نے امیر تیمور کے آگے سرِ تسلیم خم نہ کیا اور شانِ خودداری قائم رکھی بلکہ اس کے سامنے کلمۂ حق بلند کیا۔

یہ بھی حقیقت ہے کہ جب امیر تیمور کو حضرت شاہ ہمدانؒ کے ترکِ وطن کا علم ہوا تو اس نے آپ سے معذرت چاہی مگر حضرت شاہ ہمدانؒ نے فرمایا:

"ہمیں راضی کرنے کی بجائے ہماری باتوں پر عمل کرو اور لوگوں کے ساتھ انصاف برتو۔"

امیر تیمور نے حضرت شاہ ہمدانؒ کے ارشادات پر کہاں تک عمل کیا، یہاں اس سے بحث نہیں البتہ "تزکِ تیموری" میں امیر تیمور نے جو "قوانین وآئینِ جہانداری" لکھے ہیں ان میں اسلامی قوانین کی روح کارفرما ہے۔ اس آئین کی پہلی شق اس طرح ہے:

"اول تو یہ کہ میرا مقصد جنگ وجدل خدا تعالیٰ کے دین اور حضرت محمدؐ کی شریعت کو دنیا میں فروغ دینا تھا۔ میں نے خود بھی شریعت کی حدود کے اندر رہ کر عمل کیا اور خداوند کریم سے رحم کا طالب رہا۔"

حضرت شاہ ہمدانؒ کا امیر تیمور کے ساتھ اختلاف ۷۷۳ ہجری میں ہوا اور آپ ۷۷۴ ہجری میں خطۂ کشمیر میں تشریف لائے۔ اس سے قبل آپ کے دو مرید اور چچازاد بھائی میر سید تاج الدین سمنانی اور میر سید حسین سمنانی کشمیر میں وارد ہو چکے تھے۔ اس وقت کشمیر کا حاکم سلطان شہاب الدین (۷۶۰ - ۷۷۵) میر سید حسین سمنانی کا مرید بن چکا تھا۔ یاد رہے کہ شاہ ہمدانؒ اس سے پیشتر ۷۶۰ھ یا ۷۸۱ھ میں کشمیر آ چکے تھے مگر ان کا عرصۂ قیام مختصر تھا۔ ۷۶۰ ہجری میں سید حسین سمنانی اور سید تاج الدین سمنانی یہاں آئے اور پھر یہیں کے ہو کر رہ گئے۔

ہندوستان میں شاہ ہمدانؒ کی کشمیر میں آمد کے موقع پر تغلق خاندان کی حکومت تھی ــــ اور فیروز شاہ تغلق سریر آرائے سلطنت تھا۔ وہ ایک علم پرور انسان اور علمائے کرام کا دوست تھا۔ اس نے اپنے دور کے علماء اور صوفیاء کی بہت خدمت کی۔ ضیاء الدین برنی اور شمس راج ایسے مؤرخین نے اسی کے سایۂ عاطفت میں تاریخیں مرتب کیں۔ مذہبی اعتقادات کے اعتبار سے وہ ایک پابندِ شریعت

سُنّی مسلمان تھا اور ہر معاملہ میں شریعت کے مطابق چلنے کی کوشش کرتا اور علماء سے مشورہ لیتا تھا۔ مشائخ کا بے حد احترام کرتا اور مزاروں پر دعا کے لیے حاضر ہوتا تھا۔ شیخ مخدوم جہانیاں جہاں گشت سے اس کے تعلقات بہت اچھے تھے۔ اس کی تخت نشینی میں چشتیہ سلسلہ کے بزرگ خواجہ نصیر الدین محمود نے نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ تاہم جب حضرت شاہ ہمدانؒ کشمیر تشریف لائے تو مورخ کشمیر منشی محمد الدین فوق کے بقول:

"شہاب الدین والی کشمیر (۷۶۳ ہجری بمطابق ۱۳۶۲ء)
۵۰ ہزار سوار اور پانچ لاکھ پیدل فوج آراستہ کر کے بارہ مولا کے راستے سے ملک سے نکل کھڑا ہوا۔ یوسف زئیوں کا ملک ہزارہ باجوڑ اور پشاور فتح کر کے اسے خبر ملی کہ شاہانِ دہلی کی بدانتظامی نے ملک میں شور و فساد برپا کر رکھا ہے[۱۳]۔

موقع غنیمت جان کر اس نے پہلے ملتان اور لاہور پر حملہ آور ہو کر ان علاقوں کو فتح کیا اور بہ تقریباً تمام ملک پنجاب کو روندتا ہوا عازم دہلی ہوا۔ جب دریائے ستلج کے کنارے پر پہنچا تو فیروز شاہ تغلق کی فوج جو سلطان کے مقابلے پر متعین تھی، آن پہنچی اور فریقین میں لڑائی شروع ہو گئی۔ خاندانِ تغلق کی حکومت پہلے ہی بوسیدہ ہو رہی تھی اور بادشاہ دہلی میں شہاب الدین جیسے خونخوار دشمن کا مقابلہ کرنے کی تاب نہ تھی اس لیے لیت و پیش ہی میں تھا کہ امیر کبیر سید علی ہمدانی جو قطب الاقطاب دوراں تھے، درمیان میں آ گئے اور انھوں نے سلطان شہاب الدین کو صلح کر لینے کا حکم دیا۔ راسخ الاعتقاد سلطان ان کے فرمان کے مطابق صلح پر آمادہ ہو گیا۔ چنانچہ اس وقت ۷۷۵ ہجری میں عہد نامہ لکھا گیا جس کی رُو سے قرار پایا کہ سرہند سے کشمیر تک کا تمام علاقہ سلطان شہاب الدین کے تصرف میں رہے اور باقی ملک بدستور فیروز شاہ تغلق کے زیرِ حکومت تصور کیا جائے"[۱۴]۔

اسی سلطان شہاب الدین کے بارے میں علامہ اقبال نے جاوید نامہ[۱۵] میں یہ کہا ہے ؎

عمرہا گل رخت بر بست و کشاد

خاکِ ما دیگر شہاب الدین نزاد

کشمیر میں آنے کے بعد شاہ ہمدانؒ نے بقول لینٹ LIENT اسلامی روح کا ایک ولولہ خیز ذوق و شوق پیدا کیا اور ہزاروں لوگوں کو مشرف بہ اسلام کیا۔ سلطان شہاب الدین نے آپ ہی کی ایما پر علومِ اسلامیہ کا پہلا مدرسہ قائم کیا۔ بعد میں سلطان قطب الدین نے بھی ایک مدرسہ عروۃ الوثقیٰ کے نام سے جاری کیا۔ اسلامی تبلیغ کے علاوہ شاہ ہمدانؒ نے کشمیریوں کو صنعت و حرفت کی طرف متوجہ کیا اور لوگوں میں کام کرنے کا جذبہ ابھارا۔

شاہ ہمدانؒ کی اپنی خدمات کے بارے میں شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں:

"آپ نے اور آپ کے رفقا نے بڑی سرگرمی سے اشاعتِ اسلام شروع کی۔ کہا جاتا ہے کہ آپ کی کوششوں سے ۳۷ ہزار کشمیری دائرۂ اسلام میں آئے۔ آپ نے کئی کتابیں لکھی ہیں مثلاً "مجمع الاحادیث"، "شرح اسمائے حسنیٰ"، "شرح فصوص الحکم"، "مراۃ التائبین"، "ذخیرۃ الملوک"۔ آپ کی آخری تصنیف ملکی اور سیاسی مصلحتوں سے متعلق ہے اور آپ کے رفقا کی کوششوں سے اسلام کشمیر میں مستحکم بنیادوں پر قائم ہو گیا۔"[۱۶]

آپ نے کشمیر کے بعض سیاسی معاملات میں دخل دیا مثلاً جب آپ کشمیر تشریف لائے تو کشمیر کا بادشاہ، ہند کے حاکم سے (جو اٹک سے ۱۶ میل شمال کو ایک پرانی اور اہم بستی ہے) برسرِ پیکار تھا۔ آپ نے محاذِ جنگ پر جا کر دونوں میں صلح کرا دی۔

حضرت شاہ ہمدانؒ کا دو مسلمان حکمرانوں میں جنگ ختم کرانا اور ان کے مابین صلح و سلامتی بحال کرانا، ان کے اتحادِ عالمِ اسلامی کے جذبہ کا شاندار مظہر ہے مگر ہندوستان میں فیروز شاہ تغلق کی وفات کے بعد سلطنت کی مرکزیت بالکلیہ ختم ہو گئی۔ امیر تیمور کے حملہ نے سلطنت کی بنیادوں کو ہلا کر رکھ دیا تھا اور اس زوال کے اسباب حضرت شاہ ہمدانؒ کے سامنے تھے بلکہ انہوں نے دنیائے اسلام کی مرکزیت کو بھی لٹتے دیکھا تھا۔ وہ بادشاہ اور رعایا کی رہنمائی کے لیے ایک ایسا مبسوط منشور لکھنا چاہتے تھے، جس کی اساس قرآن کریم اور احادیث نبوی پر ہو تاکہ سیاسی میدان میں ملتِ اسلامیہ کی ناکامیوں کو روکا جا سکے۔

اس زمانہ میں پوری مسلم دنیا میں تصوّف اور سیاست، دونوں کی شورا شوری تھی۔ بعض ممالک میں سیاست و تصوّف اور فقہی مسائل نے ایک عجیب انداز اختیار کر رکھا تھا۔ چنانچہ یہ ذہنی اور سیاسی خلفشار، باہمی جھگڑوں کی وجہ بن رہا تھا۔

اس دور کی مسلم حکومتوں میں ایک بنیادی نقص یہ تھا کہ ان میں تخت کی وراثت کا کوئی مسلّمہ قانون نہیں تھا۔ حکمران کی وفات کے بعد جنگ وجدل شروع ہو جاتا اور طاقت کا بیجا استعمال سلطنت کی جڑیں کھوکھلی کر دیتا تھا۔ ہر اسلامی ملک جلد یا بدیر ایسے ہی امور و مسائل میں الجھ جاتا تھا۔ پھر ان کے ہاں فقہی اور فلسفیانہ مسائل نے امت کو منتشر خیالی میں مبتلا کر دیا تھا۔ نتیجہ یہ تھا کہ ہر مسلم ملک انتشار و خلفشار کا شکار تھا۔ جس ملک کا حاکم طاقتور ہوتا وہ اپنی مرضی و منشا سے حکومت قائم کر لیتا۔

حضرت شاہ ہمدانؒ ایک بزرگ کامل تھے۔ آپ اسرارِ شریعت کے ماہر اور اجتہاد و بصیرت کا چراغ تھے اور یہ جانتے تھے کہ اسلام کیا ہے؟ اور قرآن حکیم اور احادیثِ نبویؐ کی روح اور مفہوم کیا ہے؟

آپ نے مسلمانوں کو اپنی تعلیمات و نظریات، جن کی اساس بلاشبہ توحید اور رسالتؐ پر تھی، سے آگاہ کیا اور کہا کہ عدل سیکھو۔ تزکیۂ نفس اور قناعت و توکل کو شعار بناؤ۔ کمزوروں اور غلاموں کی مدد کرو۔ آپ نے اس ضمن میں کئی کتب و رسائل لکھے۔ ان سب کی روح اسلامی ہے بلکہ اگر ہم اس دور میں ان کی کوششوں کو اجتہادی یا اصلاحی فکر کی جدید تشکیل کہیں تو غلط نہ ہوگا۔

آپ نے سیاست دانوں اور اہلِ تصوّف، دونوں کی رہنمائی کے لیے قلمی جہاد کیا۔ رسالہ "دہ قاعدہ" میں ان لوگوں کی رہنمائی کی ہے جو "دیدارِ الٰہی" کے طالب اور خواہش مند ہیں اور اس میں جو اصول وضع کیے ہیں ان میں توبہ، زہد، توکل، قناعت، عزلت، ذکر، توحید، صبر، مراقبہ اور رضا شامل ہیں اور یہ حقیقت ہے کہ ان پر عمل کرنے سے انسان کی ظاہری و باطنی شخصیت میں ایسا نکھار پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ کسی معاملے میں حدِ اعتدال سے تجاوز نہیں کرتا۔

چونکہ اس دور میں جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے، اہلِ تصوّف کا اہلِ اقتدار پر اختیار اثر و رسوخ تھا اس لیے آپ نے ان بزرگوں کی پہچان کی نشانیاں بھی بتائی ہیں تاکہ عوام یہ جان سکیں کہ حکمرانوں کے مشیر کون ہیں اور کیسے ہونے چاہییں؟

"رسالہ درویشیہ" میں بھی تفقّہ باطن اور اخلاص فی العمل کا درس ہے۔ ان کتب کے

تالیف کرنے کا مقصدِ اولیٰ یہی تھا کہ ایک انسان ظاہری اور باطنی دونوں طور سے اعلیٰ اخلاق کا حامل بن جائے کیونکہ جو معاشرہ با اخلاق افراد کا حامل ہوتا ہے وہ امن و سلامتی کا گہوارہ بن جاتا ہے۔

حضرت شاہ ہمدانؒ کا ایک نظریہ یہ ہے کہ:

"کوچۂ فقر کے راہرو نفس و شیطان کا دھوکہ نہ کھائیں اور اپنی معمولی یا غیر معمولی کامیابیوں پر نہ اترائیں۔ عیب، غرور، بخل، غصہ، حرص اور حسد امراضِ قلب ہیں اور ان کے حامل ترقی نہیں پا سکتے۔

آپ فرماتے ہیں:

"میرے عزیز! اس عہد کے کئی پیر اور مشائخ شیاطین کی راہ پر گامزن ہیں اور اپنے آپ کو "سلاطینِ فقیر" کا نام دیے ہوئے ہیں۔ اولیاء اللہ اور اربابِ یقین کی نقالی سے ان کو وہ درجہ نہیں مل سکتا۔ یہ لوگ اپنے الحاد و فسق و فجور، رقص و سرود اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے تحت سب کا احتساب کریں۔ قیامت کے دن یہ لوگ برائیوں اور گمراہیوں کو نہ رد کرنے کے جرم میں ماخوذ ہوں گے۔

میرے عزیز!

افسوس کہ سلاطین، حکام اور نام نہاد علما کو ترویجِ دین سے کوئی واسطہ نہیں رہا۔ یہ خود دین سے بے بہرہ ہیں اور مذکورہ مرتد درویشوں کی طرح اکلِ حرام، لہو و لعب، شرِ نفس، امورِ شیطانی حرص و ہوا اور زخارفِ دنیوی کے دلدادہ نہیں۔ حکام و سلاطین، فاسق و فاجر افراد کی صحبت کے طالب ہیں اور مخلوقِ خداوندی کے ساتھ ظلم و ناانصافی کرنے کے نتیجے میں سخت دل ہو چکے ہیں۔

میرے عزیز!!!

جب عالم، مشائخ، حکام و سلاطین اور علما نے شرعِ محمدی سے منہ موڑ رکھا ہے تو سوائے افسوس کے ہم کیا کہیں؟ اہل اللہ

اور اربابِ قلوب مذکورہ گروہوں سے اپنے انتساب کو باعثِ عار
جانتے ہیں ان حالات میں اللہ ہی سے امداد مانگی جاتی ہے کہ وہ
اصلاحِ احوال کر سکیں۔

حضرت شاہ ہمدانؒ کا نظریہ ہے کہ طاعتِ خداوندی اور پیروی نفس میں اشتراک اور شباہ ناممکن ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

"میرے عزیز!
طاعتِ خداوندی اور پیروی نفس میں اشتراک و اتحاد ناممکن ہے
جب تک نفسانی خواہسات قابو میں نہ ہوں، صبر و شکر پر عمل نہ کیا
جائے اور ہر عمل کا مدار رضائے خداوندی کو نہ سمجھا جائے، طاعتِ خداوندی
کی حقیقی حلاوت نصیب نہیں ہوتی۔ حضرت موسیٰؑ کو وحی ہوئی تھی کہ
آپ اپنی امت کو بتا دیں، جو رضائے خداوندی چاہتا ہے وہ نفس
کی مخالفت کرے۔ ورنہ اس کا قلب اطاعات و عبادات کے اثرات
سے کورا رہے گا۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ جب
لشکرِ اسلام ان کی سرکردگی میں فتحِ خیبر کے بعد لوٹا اور آنحضرتؐ کی
خدمتِ اقدس میں پہنچا تو آپؐ نے فرمایا:
'ہم جہادِ اصغر سے لوٹ آئے ہیں اور ابھی جہادِ اکبر در پیش
ہے۔'
لوگوں نے عرض کی: 'جہادِ اکبر کون سا ہے؟'
فرمایا ــــ 'اپنے نفس سے جہاد۔ اس دشمن سے ہمیشہ
جہاد کرنا، جو دو پہلوؤں کے درمیان براجمان ہے۔'"

نظامِ حکومت کے بارے میں ان کا نقطۂ نظر 'رسولِ خدا کے میثاقِ مدینہ' کے مطابق رہا۔ جسے امتِ مسلمہ کا پہلا سیاسی و انتظامی دستور کہا جا سکتا ہے۔ اسلام میں اس میثاق کو ہمیشہ اہمیت حاصل رہی ہے کیونکہ اسے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے مدوّن کیا تھا۔ اسلام میں مقتدرِ اعلیٰ خداوندِ کریم کو قرار دیا گیا ہے۔ حضرت شاہ ہمدانؒ کے سیاسی افکار کی بھی یہی بنیاد ہے۔
پروفیسر رشید احمد نے قرآنی نظریۂ مملکت کے جو بنیادی اصول بتائے ہیں ان میں حکومت کا کام

قیامِ امن، قیامِ عدل، اصلاحِ معاشرہ، قانونِ شریعت، کفر کا انسداد، شوریٰ، زکوٰۃ اور ارکانِ اسلام کی پابندی ہے۔

پروفیسر رشید احمد لکھتے ہیں:

"قرآن مجید کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس نے پہلی بار دنیا کو صحیح معنوں میں یہ بتلایا کہ مذہب و سیاست جدا نہ ہونے والی چیزیں ہیں۔ حتیٰ کہ یہودیوں میں دین و سیاست کی علیحدگی مسلّم تھی۔ حضرت داؤد علیہ السلام کی موجودگی میں بنی اسرائیل نے ان سے درخواست کی کہ وہ جنگ کرنے کے لیے کوئی بادشاہ مقرر کردیں۔ اس واقعہ کو قرآن کریم نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے ــــــ (یہودیوں نے اپنے ایک نبی سے کہا کہ ہمارے لیے ایک بادشاہ مقرر کردو جس کے ساتھ مل کر خدا کی راہ میں جنگ کرسکیں) ــــ اس طرح یہودیوں میں نبوت اور بادشاہت جدا جدا منصب تھے۔ عیسائیت نے بھی اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کی۔ ان میں قیصر اور کلیسا کے دو علیحدہ علیحدہ ادارے باقاعدہ طور پر تسلیم کیے گئے ہیں لیکن اسلام میں دین اور دنیا، مذہب و سیاست لازم و ملزوم قرار دیے گئے۔"

تاریخ شاہد ہے کہ ہر عہد اور ہر دور میں مسلم مفکرین نے اس مسئلہ پر گفتگو کی ہے۔ فارابی نے دین کے ساتھ مذہب کو رکھا ہے اور مقتدیٔ اعلیٰ کے لیے بارہ صفات کو ضروری قرار دیا ہے:

۱۔ جسمانی لحاظ سے بے عیب ہو اور اس میں کسی قسم کا نقص نہ ہو۔
۲۔ ذکی اور عاقل ہو۔
۳۔ قوتِ بیانیہ اس قدر تیز ہو کہ جو کچھ کہے اس کا نقشہ سننے والے کے سامنے کھنچ جائے۔
۴۔ کم سے کم بحث مباحثہ سے چیزوں کی تہ تک پہنچنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔
۵۔ قوی حافظہ کا مالک ہو۔

۶۔ حسبِ خواہش لوگوں پر علم کے لیے اپنی محبت واضح کر سکے۔

۷۔ لہو و لعب سے متنفر ہو۔

۸۔ خواہشاتِ نفسانی پر مکمل قابو رکھتا ہو خصوصاً خور و نوش اور جنسی تعلقات میں حد سے آگے نہ بڑھے۔

۹۔ سچ سے محبت اور جھوٹ سے پرہیز کرتا ہو۔

۱۰۔ وسیع القلب ہو۔ اس کو عدل اور انصاف سے خصوصی لگاؤ ہو ظلم اور تشدد کے پاس بھی نہ پھٹکے۔

۱۱۔ جس چیز کو بہتر سمجھتا ہو اسے بلا خوف و تردید نافذ کر سکے۔

۱۲۔ اس کا خزانہ وافر ہو اور وہ کافی دولت کا مالک ہو۔

سیاسی افکار میں فارابی کے بعد الماوردی کا نام آتا ہے۔ اس کا طرزِ استدلال اسلامی ہے وہ قرآن و حدیث کو سرچشمۂ ہدایت سمجھتا ہے۔ اپنے خیالات کی توضیح و تائید حتی الامکان قرآن کریم کے حوالے سے کرتا ہے۔ اس کے سیاسی نظریات پر مشتمل کتاب کا نام "الاحکام السلطانیہ" ہے۔ اس کا خیال ہے کہ امام پوری قوم کے مشورے سے چننا چاہیے لیکن ہر کس و ناکس کو رائے دینے کی اجازت بھی نہیں رہنا چاہیے۔ اس سلسلہ میں رائے دہندگان کی اہلیت سے بحث کی گئی ہے۔ اس نے ووٹر کے لیے عمر، دولت یا خاندانی قیود کے بجائے اس کے نیک، صالح، متقی، عاقل اور دانا ہونے کی شرط لگائی ہے۔

الماوردی کا دور خلافتِ عباسیہ کا دور تھا۔ اس وقت حکومت کمزور ہو چکی تھی جس کے نتیجے میں بے شمار خود مختار خاندانوں نے سرکشی کر کے مملکت کے مختلف حصوں پر قبضہ جما لیا تھا حتیٰ کہ دارالخلافہ بغداد بھی ان کی چیرہ دستیوں سے محفوظ نہ تھا۔ لہٰذا اس نے جو نظریۂ سیاست پیش کیا اس میں امام کے فرائض کو اولیت دی جو اس طرح ہیں:

۱۔ دین کی حفاظت کرنا اور اس بات کا خیال رکھنا کہ رعایا اس کے احکامات پر عمل پیرا ہو اور ممنوعات سے پرہیز کرے۔

۲۔ عدل و انصاف کا بول بالا کرنا تاکہ قوی ضعیف پر ظلم نہ کر سکے۔

۳۔ ملک میں امن و امان قائم رکھنا۔

۴۔ مجرمین کو سزا دینا۔

۵۔ حدودِ حکومت کی حفاظت کرنا۔

۶۔ اسلام کی تبلیغ و اشاعت کرنا اور اگر کوئی قبولِ اسلام سے انکار کرے تو اس پر جزیہ عاید کرنا۔

۷۔ عوام سے زیادتی کے بغیر زکوٰۃ اور صدقات کی رقم وصول کرنا۔ اور خزانہ کو نہایت دیانت دار لوگوں کی تحویل میں دینا۔

۸۔ مستحقین کو باقاعدہ وظیفہ دینا۔

۹۔ انتظامِ حکومت صاحبِ ایمان اور قابل لوگوں کے سپرد کرنا بالخصوص والی اور عامل نہایت قابل اور لائق لوگ ہونے چاہئیں۔

۱۰۔ امورِ سلطنت پر کڑی نظر رکھنا۔ لوگوں کے حقوق کی نگہداشت کرنا۔ نیز امورِ سلطنت کے سوا کسی اور کام میں، چاہے وہ ریاضت و عبادت ہی ہو، اس طرح مشغول نہ ہو تاکہ کاروبارِ خلافت میں خلل واقع ہو۔ نیز معاملاتِ حکومت کو دوسروں کے سپرد کر کے کسی کام میں منہمک نہ ہونا۔

الماوردی کا نظریۂ خلافت و سیاست مدتوں متنازعہ رہا ہے۔ وہ سنی العقیدہ تھا اور اس کا مسلک شافعی تھا۔ وہ اپنے وقت کا لائق ترین ماہرِ قانون تھا۔ اس نے تیسری صدی ہجری کے دورِ اسلامی کے سیاسی، مذہبی اور معاشرتی حالات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی تھی۔ وہ عباسی خلفا کے دورِ انحطاط کا شاہد تھا۔

نظام الملک طوسی نے بھی "سیاست نامہ" لکھا تھا جو ایک معروف کتاب ہے اور اس دور کے سیاسی زوال کو سنبھالا دینے کی کوشش کو بیان کرتی ہے۔

اگر ہم مسلمانوں کے سیاسی و مذہبی مفکرین پر نگاہ دوڑائیں تو ان میں امام غزالیؒ، طوسی، الماوردی فارابی، ابن الطقطقی، ابنِ تیمیہ، ابنِ خلدون، ابنِ رشد، ابنِ عربی، شاہ ولی اللہ، سرسید احمد خاں سید جمال الدین افغانی، اقبال وغیرہ پر مشتمل ایک طویل فہرست بنتی ہے۔ ان سب کا منبع قرآن حکیم اور احادیثِ نبوی ہیں اور انہی کے حوالے سے ان مفکرین نے اسلامی نظریات کو پھیلایا ہے۔ یہ درست ہے کہ ان میں سے بیشتر، خاص طور پر ابنِ رشد نے، یونانی افکار سے بھی استفادہ کیا ـــــ مگر

ابن الطقطقی نے اپنی کتاب "الفخری" میں "اسلامی اصولِ ریاست" کی وضاحت کی ہے اور وہ پہلا سیاسی اسلامی مفکر ہے جس نے حاکم اور رعایا کے تعلقات کو موضوعِ بحث بنایا ہے۔ ان کے فرائض اور حقوق بیان کیے ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ جب تک فریقین اپنے فرائض سے عہدہ برآنہ ہوں۔ اس وقت تک کسی ریاست میں قیامِ امن وعدل اور نفاذِ قانون ممکن نہیں ہے۔ اس لیے اطاعت، عزت واحترام، مشاورت، بادشاہ کی غیبت نہ کرنا، ضروری ہے۔

بادشاہ کا سلوک رعایا سے مشفقانہ ہونا چاہیے۔ اسے چاہیے کہ ہر معاملے میں خدا سے ڈرے عدل وانصاف، نظم ونسق، فوج، شوریٰ اور سفارت کے لیے اہل ترین افراد کو منتخب کرے۔

یہ تھے وہ سیاسی نظریات جو حضرت شاہ ہمدانؒ سے قبل مسلم مفکرین پیش کر چکے تھے اور انہوں نے اپنے تئیں اپنے زمانے کے حکمرانوں اور عوام دونوں کی رہنمائی کا پورا پورا حق ادا کرنے کی کوشش کی تھی اور اپنے حالات کے مطابق مسائل کا حل بھی پیش کیا تھا۔

حضرت شاہ ہمدانؒ کا فلسفۂ سیاست بڑا سادہ مگر جامع ہے۔ انہوں نے اپنے زمانے کے حالات کو نہ صرف دیکھا بلکہ آنے والے دور کا بھی اندازہ لگا لیا ــــ اور اپنے نظریات کو بلاخوف وخطر پیش کیا۔ "ذخیرۃ الملوک" انہی اخلاقی، عمرانی اور سیاسی نظریات کا نچوڑ ہے۔

امام غزالیؒ کی مانند حضرت شاہ ہمدانؒ نے بھی دنیا کی سیاحت کی تھی بلکہ آپ نے تین بار دنیا کا سفر کیا۔ اس سیاحت کے دوران آپ نے ہر ملک کے سماجی، سیاسی اور معاشی حالات کا جائزہ لیا اور مذہبی اقدار وروایات کو بھی دیکھا۔ جیسا کہ بتایا گیا ہے کہ یہ وہ دور تھا کہ جب امیر تیمور کے حملوں سے ایشیا جل رہا تھا اور یورپ بھی اس سے لرزاں تھا۔ حضرت شاہ ہمدانؒ نے ایران کو بھی جلتے دیکھا اور ہندوستان کو بھی۔ بلادِ اسلامیہ بھی ان کے سامنے ریزہ ریزہ ہوئی اور عجیب اتفاق تھا کہ امام غزالیؒ کو بھی کچھ ایسا ہی ماحول میسر آیا تھا۔ اس وقت خلافتِ عباسیہ میں ضعف آ چکا تھا اور وہ بڑی سرعت سے زوال پذیر تھی، مسلم معاشرہ فقہی گروہ بندیوں کی کشمکش سے دوچار تھا۔ صلیبی جنگوں کا آغاز بھی اسی زمانے میں ہوا۔ تصوف بھی اسی زمانے میں پھیل رہا تھا اور یونانی فلسفہ کے زیر اثر قوتوں کا ظہور بھی ہو رہا تھا۔ امام غزالیؒ نے انہیں دہریت، طبعیت اور الٰہیت کے نام دیے ہیں۔ اور ان کی رد میں اپنی مشہور کتاب "تہافتہ الفلاسفہ" لکھی۔ ان کے نزدیک ایک فلسفی دین کے لیے خطرہ ہے کیونکہ وہ شریعت اور حدودِ شریعت کا احترام نہیں کرتا۔ یہ وہی زمانہ ہے جب بغداد میں نظام الملک طوسی کے مدرسہ نظامیہ کا چرچا تھا۔ حالات کی یہ عجیب ستم ظریفی ہے کہ حضرت شاہ ہمدان

کو مدتوں بعد ایسے ہی حالات اور کش مکش کا سامنا ہوا اور وہ "ذخیرۃ الملوک" کو ضبطِ تحریر میں لائے۔ ڈاکٹر سیدہ اشرف ظفر کے بقول:

> "اس تحریر کا مقصد یہ تھا کہ شخصی حکمرانوں کو تقویٰ، پارسائی اور پاک بازی سکھائی جائے۔ اسی غرض سے سید ہمدانی، تہدید و وعید کے لیے مختلف روایات لائے ہیں۔ آپ چاہتے تھے کہ حکمران طبقہ محض ذاتی آسائشوں میں مگن نہ رہے اس لیے آپ نے اسے عذابِ قبر سے خوف دلانے کے ساتھ ساتھ چنگ و رباب کی بھی مذمت کی ہے۔
> اگر ہم یہ ذہن نشین کر لیں کہ ہر زمانہ اپنی خاص اقدار رکھتا ہے۔ اس کے مخصوص تقاضے ہوتے ہیں تو "ذخیرۃ الملوک" ایک گراں مایہ ادبی شاہپارہ ہے۔"[۱۹]

ہماری دانست میں شاہ ہمدانؒ نے امام غزالیؒ کی فکری و نظری تحریک کو آگے بڑھایا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ امام غزالیؒ نے بھی امام کے وہی اوصاف گنوائے ہیں جو اس سے قبل الماوردی بیان کر چکا ہے تاہم بدلے ہوئے حالات کے پیشِ نظر انہوں نے الماوردی کے اصولوں میں تبدیلیاں کی ہیں۔ جہاد کے لیے ہمت و شجاعت کا مالک ہونا خلیفہ کے لیے ایک بنیادی وصف سمجھا جاتا رہا ہے لیکن غزالیؒ کے زمانے میں باللہ (۴۸۷ھ بمطابق ۱۰۹۴ء تا ۵۱۲ھ بمطابق ۱۱۱۸ء) عباسی خلیفہ تھا۔ ۰۷ سال کی عمر میں زمامِ حکومت اس کے ہاتھ میں آئی۔ اس کے مقابلہ میں سلاجقہ کی طاقتور حکومت قائم تھی۔ امام غزالیؒ سلاطین کو خود مختار فرمانروا کے بجائے خلیفہ کے مطیع و فرمانبردار کی حیثیت سے دیکھنا چاہتے تھے۔

حضرت شاہ ہمدانؒ نے "ذخیرۃ الملوک" میں معرفتِ الٰہی، دینِ حقانی اور اوامر و نواہی کا بیان کیا ہے اور شاہوں کو فرائضِ انسانی، لوازمِ جہانبانی اور آئینِ حکمرانی کے گُر بتائے ہیں۔

اس سے پیشتر کہ "ذخیرۃ الملوک" میں بیان کردہ سیاسی نظریہ کی وضاحت کی جائے، یہاں یہ حضرت شاہ ہمدانؒ کی ایک اور تصنیف کا ذکر بے محل نہ ہوگا۔ یہ کتاب "الفتوۃ" ہے۔ اس میں جوانوں کو ہمت و شجاعت کا درس دیا گیا ہے۔ اسلامی دنیا میں تحریکِ فتوت بہت پرانی ہے یہ ایک اخلاقی اور نیم عسکری تحریک ہے جس کا مقصد باطنی اور ظاہری طاقت و شجاعت حاصل کرنا ہے اس تحریک کا آغاز آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کیا جاتا ہے۔

ہماری نظر میں علامہ اقبالؒ نے مسلمانوں کی جس شجاعت و شوکت کو بیان کیا ہے تو ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے ان کے پیشِ نظر بھی تحریکِ فتوت ہی تھی۔

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ حضرت شاہ ہمدانؒ کا نظریہ شجاعت امام غزالیؒ کے فکر و نظر سے مطابقت رکھتا ہے کیونکہ امام غزالیؒ خلیفہ کو اس بات کا حق دیتے ہیں کہ وہ اختیارات ایسے لوگوں کو تفویض کرے جو فی الحقیقت شوکت و قوت کے مالک ہوں لیکن لوگوں کے معاش کی ساری ذمہ داری خلیفہ پر ہے، نہ کہ اس شخص پر جس کے سپرد اختیارات کیے گئے ہوں۔

حضرت شاہ ہمدانؒ امام غزالیؒ کی مانند سیاسیات اور اخلاقیات یعنی دین و دنیا میں کوئی فرق محسوس نہیں کرتے۔ حالانکہ فارابی کے نزدیک سیاسیات، فلسفہ کی ایک شاخ ہے ـــــ اور الماوردی کے سیاسی افکار پہ تمام تر فقہ کا رنگ غالب ہے ـــــ ابنِ رشد کے سیاسی فلسفہ میں دینِ اسلام بحیثیت وحیِ الٰہی کے مرکزی اہمیت رکھتا ہے ـــــ ابنِ خلدون نے سیاسیات کو کسی دوسرے علم پہ غالب نہیں آنے دیا۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبالؒ فرماتے ہیں۔

"الٰہیاتِ اسلامیہ کے اس مذہب میں جس کے امام غزالیؒ شارحِ اعظم ہیں، خودی یا انا کی حیثیت ایک وہ ناقابلِ تجزیہ اور ناقابلِ تحول جوہرِ روحانی ہے"[۲۱]

حقیقت یہ ہے کہ "ذخیرۃ الملوک"، "سیاست و تصوف" کا مجموعہ ہے۔ چونکہ اسلام میں حکمرانی کے لیے خدا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی متابعت بنیادی اور لازمی ہے اس لیے حضرت شاہ ہمدانؒ نے بادشاہوں اور صوفیوں دونوں کی رہنمائی اور ہدایت کے لیے یہ کتاب لکھی ہے لہٰذا جس دور میں یہ ضبطِ تحریر میں لائی گئی اُسے پیشِ نظر رکھا جائے تو لگتا ہے "ذخیرۃ الملوک" اُس دور کی ایک سیاسی و انقلابی کتاب تھی کیونکہ اس افراتفری میں سیاست، حکومت اور مذہب کی کشمکش سے خود حکمران طبقہ بھی عاجز آ گیا تھا اور بقول شاہ ہمدانؒ:

"سلاطین و حکام متمنی تھے کہ میں کچھ تحریر کروں۔"

مقصد یہ تھا کہ وہ بھی کوئی راہِ عمل چاہتے تھے اور اس گھپ اندھیرے میں روشنی کے خواہاں تھے اور سچی بات یہ ہے کہ حضرت شاہ ہمدانؒ نے شاہوں اور عوام دونوں کو اپنے قول و عمل سے روشنی

دکھائی۔

چونکہ اسلام میں دین و سیاست کے جدا جدا ہونے کا تصور نہیں ہے اس لیے شاہ ہمدانؒ نے بھی اپنی کتاب میں دونوں کو ساتھ ساتھ بیان کیا ہے۔

علامہ اقبالؒ بھی اس نظریہ کے قائل تھے بلکہ ان کا یہ شعر تو زبان زدِ خاص و عام ہے کہ:-

جلالِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

حضرت شاہ ہمدانؒ نے "ذخیرۃ الملوک" کو دس ابواب میں تقسیم کیا ہے۔

پہلا باب ایمان کی شرائط و احکام سے متعلق ہے۔

دینی شعار، حقوقِ عبودیت، نماز، زکوٰۃ، روزہ کو دوسرے باب میں رقم کیا ہے۔

تیسرے باب میں مکارمِ اخلاق اور حسنِ خلق کا تذکرہ ہے۔

چوتھے باب میں والدین کے حقوق، اولاد، اقربا، خدام، احباء کے بارے میں ہدایات ہیں۔

اس کتاب کے جو باب سیاسیات کے حوالے سے اہم ہیں وہ پانچواں اور چھٹا ہیں۔ ان میں صدری سلطنت، ولایت، امارت، شرائط بادشاہی اور فرائضِ حکومت کا بیان ہے اور معنوی سلطنت، خلافتِ انسانی کے اسرار، روحانی سیاست، جسمانی حکومت کی بہتری اور بربادی سے بحث کی گئی ہے اور ہر موضوع کو قرآنِ حکیم اور احادیثِ نبویؐ کی روشنی میں اجاگر کر کے ہدایات دی گئی ہیں۔

یہاں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ یہ کتاب علمائے کرام اور اولیائے عظام کے علاوہ دانشوروں کی توجہ کا بھی مرکز رہی ہے اور اُس دور کے اندازِ تحریر کے مطابق حسبِ موقع اشعار، افکار اور احادیثِ نبویؐ کو بڑی خوبصورتی سے کتاب میں شامل کیا گیا ہے۔

کئی ناقدین کا کہنا ہے کہ اس کا اسلوب حضرت داتا گنج بخش رحمۃ اللہ علیہ کی "کشف المحجوب" کی مانند ہے ــــــ اور کسی نے اسے شیخ سعدیؒ کی کتابوں کی مانند ادبی شاہکار کہا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ حکمرانوں اور عوام دونوں کے لیے ایک سیاسی کتاب ہے۔ حضرت شاہ ہمدانؒ کا سیاسی نظریہ جو اس کتاب سے واضح ہوتا ہے یہ ہے کہ ایک حکمران میں دو فراستوں کا ہونا بے حد ضروری ہے:

۱۔ فراستِ شرعی اور
۲۔ فراستِ حکمی

فراستِ شرعی یہ ہے کہ وہ احکامِ خداوندی سے استنباط و اجتہاد اور استدلال کر سکے اور اس کا ہر حکم شریعت کے مطابق ہو ــــــ

جبکہ فراستِ حکمی میں خیانہ شناسی، مزاج شناسی اور عادات کو جاننا اور سمجھنا شامل ہے۔

یعنی ...... حکمران ماہرِ نفسیات اور انسان شناس ہو۔

حضرت شاہ ہمدانؒ کے سیاسی نظریے کے چند اساسی اصول یہ ہیں:

۱۔ بادشاہ خود کو رعیت سے الگ نہ جانے۔
۲۔ مسلمانوں کی حاجتوں کے قضا کرنے کو بہترین عبادت سمجھے۔
۳۔ کھانے اور لباس میں خلفائے راشدین کی اقتدا کرے۔
۴۔ شرعی حکم جاری کرنے میں بلا وجہ سختی نہ کرے۔
۵۔ خلقت کی خوشنودی کے لیے حکمِ الٰہی میں سستی و کوتاہی نہ کرے اور اس کی خوشنودی کے لیے خدا اور شرع کی مخالفت نہ کرے۔
۶۔ حکومت اور ولایت کے خطرات سے غافل نہ ہو۔
۷۔ صلحاء اور علماء دین کی صحبت کا خواستگار ہو۔
۸۔ تکبر کر کے خلقت کو اپنے سے بیزار نہ کرے۔
۹۔ اپنے نوکروں چاکروں کی خیانت سے غافل نہ ہو اور بھیڑیا صفت ظالموں کو بے چارے مظلوموں پر افسر نہ بنائے۔ جب ایک کا ظلم اور خیانت ظاہر ہو جائے تو اس کا مؤاخذہ کرے اور سزا دے۔ تاکہ دوسرے لوگوں کو عبرت ہو۔ بادشاہی، رعب داب میں سہل انگاری نہ کرے اور دولت مندوں کو رجاء اور خوف سے راہِ راست پر لائے۔
۱۰۔ عقل مندی اور غور و فکر سے کام لے۔ بادشاہ اور حاکم پر واجب ہے کہ حوادث سے پیدا ہونے والے مختلف واقعات کے آغاز کو بڑی گہری نظر سے دیکھے!

اسی طرح رعایا کے حقوق و فرائض کے بارے میں بھی ۲۰ نکاتی اصول اور ذمیوں کے حقوق کا بھی تذکرہ ہے جو اسلامی اصولوں سے ہم آہنگ ہیں۔

آخر میں ہم حضرت شاہ ہمدانؒ کے فلسفۂ سیاست کا نچوڑ اُن کے اپنے الفاظ میں بیان کرتے ہیں ــــــــــ

'اچھی طرح جاننا چاہیے کہ مسلمانوں کی ذمہ داری اٹھانا بہت ہی مشکل کام ہے اور امورِ سلطنت کا سنبھالنا ایک دشوار امر ہے اور جب بادشاہ اور حاکم عدل اور انصاف پر عامل ہوں اور حدودِ شرع اور احکامِ دین کے جاری کرنے میں دل و جان سے کوشش کریں تو وہ زمین میں نائب اور خدا کے برگزیدہ اور ظل اللہ اور خلیفۂ رحمٰن پکارے جاتے ہیں اور جب عدل اور احسان کا طریقہ چھوڑ دیں۔ اللہ کے بندوں پر مہربانی نہ کریں۔ نفس و ہوا کی پیروی کریں اور شرعی حدود کی اقامت میں عمداً غفلت اختیار کریں تو وہ نائب دجال، دشمنِ خدا و رسولؐ اور فقیہہ شیطان کے نام سے پکارے جاتے ہیں۔'

اس ضمن میں شاہ ہمدانؒ نے ہر دور کے لیے ایک خوبصورت اور قابلِ عمل روایت درج کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ:

'کسی شخص نے شیخ حسن بصریؒ کو خط لکھا کہ مجھے عمرؓ بن خطاب کی خصلت کے بارے میں اطلاع دیجیے۔ میں ان کی عادات پر عمل کرنا چاہتا ہوں۔

شیخ نے جواب میں لکھا کہ ــــ 'تو عمرؓ کے زمانے میں نہیں ہے اور تیرے لواحق عمرؓ کے لواحقوں کی طرح نہیں ہیں۔ اگر تو اِس زمانے میں خلقت کے درمیان عمرؓ کی طرح رہے اور وہ کرے جو انہوں نے کیا تو عمرؓ سے اچھا ہوگا۔'

آج دنیا اپنی عالمگیر بھلائی کے لیے مختلف نظریوں کے پیچھے بھاگ رہی ہے اور جدید سیاسی مفکرین اپنی فکری منازل طے کرنے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچ رہے ہیں کہ اسلام ہی عہدِ حاضر کی کلفتوں کو ختم کرنے کا سامان رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عصرِ جدید میں فکرِ اقبال کو بہت زیادہ پذیرائی حاصل

ہو رہی ہے ؎

اب ترا دور بھی آنے کو ہے اے فقرِ غیور
کھا گئی روحِ فرنگی کو ہوائے زر و سیم

اور اگر کہا جائے کہ فقرِ غیور سے مراد افکارِ شاہ ہمدانؒ بھی ہیں تو غلط نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ محرم اسرارِ شاہاں بھی تھے ــــ اور جن کے دست و بازو نے قوموں کی تقدیر بدل کر رکھ دی۔

آج ضرورت اس امر کی ہے کہ عالم انسانیت کی رہنمائی کے لیے افکار و نظریاتِ شاہ ہمدانؒ سے استفادہ کیا جائے کیونکہ آج ہم جس دور سے گزر رہے ہیں وہ ویسا ہی ہے جو ساتویں صدی ہجری کا تھا اور آج بھی امیر تیمور کے ولیش سے سرخ آندھی اٹھ رہی ہے۔ افرنگی استعمار کسی اور شکل میں مشرق اوسطیٰ کی طرف بڑھ رہا ہے۔ مسلم ممالک آپس میں دست و گریباں ہیں لیکن افسوس! کہ آج امت میں کوئی شاہ ہمدانؒ نہیں جو ہمدان سے اٹھے اور عراق و ایران کی جنگ کو بند کرائے ــــ اور آج کے دور کے فیروز شاہ تغلق اور شہاب الدین کے ہاتھوں سے تلواریں چھین لے اور محبت و اخوت کا درسِ عمل دے۔

ہماری دانست میں علمی، ادبی اور فکری و نظری سطحوں پر شاہ ہمدانؒ کے پیغام کی تبلیغ و اشاعت وقت کا سب سے بڑا تقاضا ہے!

حواشی

۱۔ علی اصغر حکمت : سید علی ہمدانی ص ۱۹۵

۲۔ بشیر احمد ڈار : انوارِ اقبال ص ۵۵،

۳۔ کلیاتِ اقبال، فارسی : ص ۴۶،

۴۔ ایضاً ص ۵۲،

۵۔ پاکستان میں فارسی ادب : ص ۴۲۵

۶۔ ذخیرۃ الملوک : ترجمہ مولوی غلام قادر : ص ،

۷۔ ماہِ نو: مارچ ۱۹۶۹ء

۸۔ رہتے دے گولراز کلاہ بہو : امیر تیمور

۹۔ شبلی نعمانی : شعر العجم ، ص ۲،۳

۱۰۔ ایضاً ص ۴

۱۱۔ مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی : معیار العلما ؛ ص ۳۵

۱۲۔ قاضی جاوید : ہندی مسلم تہذیب ؛ ص ۴۹

۱۳۔ "ہندی مسلم تہذیب" کے مصنف قاضی جاوید نے اس شور و فساد کا اجمالاً ذکر کیا ہے کہ ریاستی امور میں عقیدہ پرستی کا دباؤ بڑھتا جا رہا تھا۔ ہندو، شیعہ اور صوفی، سلطان کے عتاب کا شکار ہو رہے تھے۔

۱۴۔ منشی محمد الدین فوق : تاریخِ کشمیر جلد دوم : ص ۱۷، ۱۸

۱۵۔ کلیاتِ اقبال، فارسی : ص ۵۰،

۱۶۔ شیخ محمد اکرام : آبِ کوثر : ص ۲۷۷

۱۷۔ ایضاً ص ۲۷۷ (حاشیہ)

۱۸۔ پروفیسر خورشید احمد : مسلمانوں کے سیاسی افکار : ص ۴۲

۱۹۔ ڈاکٹر سیدہ اشرف ظفر : سید علی ہمدانی ؛ ص ۴۰

۲۰۔ علامہ محمد اقبال : تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ : ص ۱۵۰-۲

گوشۂ اقبال میں ۱۹۸۸ کے اقبالیاتی ادب کا اضافہ

۱۔ فوق، محمد الدین۔ تذکارِ اقبال، مرتبہ محمد عبداللہ قریشی۔ لاہور: بزمِ اقبال ۲ کلب روڈ۔ ۱۹۸۸، ص ۲۷۵۔ قیمت ۴۵ روپے

۲۔ مہر، غلام رسول۔ اقبالیات، مرتبہ امجد سلیم علوی۔ لاہور: مہر سنز وحدت روڈ۔ ۱۹۸۸۔ ص ۲۶۹۔ قیمت ۱۰۰ روپے

۳۔ مینوی، مجتبیٰ۔ علامہ اقبال، ترجمہ از صوفی غلام مصطفےٰ تبسم۔ لاہور: بزمِ اقبال، ۲ کلب روڈ۔ ۱۹۸۸، ص ۱۲۸۔ قیمت ۳۵ روپے

۴۔ ناشاد، ارشاد علی، و اے حسینی۔ معلوماتِ شاعرِ مشرق، لاہور: مکتبہ القریش اردو بازار۔ ۱۹۸۸، ص ۲۰۰، قیمت ۱۵ روپے

۵۔ نذیر نیازی، سید۔ دانائے راز۔ لاہور: اقبال اکادمی پاکستان ۱۱۶ میکلوڈ روڈ ۱۹۸۸۔ ص ۳۹۹، قیمت ۷۵ روپے

۶۔ وحید الدین، فقیر سید۔ روزگارِ فقیر۔ لاہور: مکتبہ تعمیرِ انسانیت اردو بازار۔ ۱۹۸۸۔ دو جلدیں، قیمت ۱۵۰ روپے

۷۔ ہاشمی، ڈاکٹر رفیع الدین۔ ۱۹۸۶ کا اقبالیاتی ادب: ایک جائزہ۔ لاہور: اقبال اکادمی پاکستان ۱۱۶ میکلوڈ روڈ۔ ۱۹۸۸، ص ۲۷۲، قیمت ۴۵ روپے

۸۔ یونس جاوید، مرتب، اقبالیات کی مختلف جہتیں۔ لاہور: بزمِ اقبال ۲ کلب روڈ ۱۹۸۸۔ ص ۴۳۸، قیمت ۷۵ روپے

فکریات

منطقی ایجابیوں کی تنقید کے خلاف مابعد الطبیعیات کا دفاع

ڈاکٹر سید عطاء الرحیم

دین ہو، فلسفہ ہو، فقر ہو، سُلطانی ہو
ہوتے ہیں پُختہ عقائد کی بِنا پر تعمیر
حرف اُس قوم کا بے سوز، عمل زار و زبوں
ہو گیا پُختہ عقائد سے تہی جس کا ضمیر

(اقبالؒ)

منطقی ایجابیوں نے جب مابعدالطبیعیات کو بامعنی گفتگو سے یکسر خارج کرنے کا پروگرام بنایا تو یہ سمجھنا بہت ضروری ہوگیا کہ انہوں نے مابعدالطبیعیات سے کیا مراد لی اور اس پر کس طرح تنقید کی؟ — اس بحث میں کارنپ اور آئیر کا خاص طور سے ذکر کیا جائے گا۔ کیونکہ یہی دونوں مابعدالطبیعیات کے سخت مخالف ہیں۔ البتہ شلک کو ان دونوں کی نسبت ایک معتدل نقاد کی حیثیت سے شامل بحث کیا گیا ہے کیونکہ وہ اپنے خیالات میں تحقیقات Investigations والے وٹگنسٹائن سے زیادہ قریب ہے جہاں تک آئیر کا تعلق ہے تو اس کی دو کتابوں کا ذکر کیا جائے گا Language, truth logic (۱۹۳۶) اور Metaphysics and Commonsense کارنپ کے ضمن میں اس کی کتاب زبان کی منطقی نحو Logical Syntax of Language (۱۹۳۶) میں اس کے خیالات اور اس کی ۱۹۵۰ کے بعد کی تحریروں کا بھی حوالہ دیا جائے گا۔ میں ایسا اس لیے کر رہا ہوں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ ان لوگوں کے ابتدائی خیالات میں کوئی تبدیلی تو نہیں ہوئی ہے۔ امریکی فلسفی پیرس کے بعض نکات اہم ہیں۔ کیونکہ منطقی ایجابیوں نے جو کچھ بعد میں کہا وہ ان سے پہلے کہہ چکا تھا۔

مابعدالطبیعیات کے خلاف سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس کو اور وجودیات —— کو ایک سمجھا جاتا ہے۔ ایسا دو طریقوں سے کیا ہے، ایک منفی طریقہ ہے جس میں مابعدالطبیعیات کو جعلی فکر Pseudo – speculation کہا گیا ہے اور دوسرا مثبت طریقہ ہے جس میں فلسفہ کو منطقی نحو Logical Syntax ثابت کیا گیا ہے۔

مابعدالطبیعیات کو جعلی فکر ثابت کرنے کے لیے دو اعتراضات کیے گئے ہیں۔ پہلا یہ کہ مابعدالطبیعیات بے معنی Meaningless ہے اور دوسرا یہ کہ ناقابلِ تصدیق Unversifiable ہے۔

فلسفہ کو منطق نحو ثابت کرنے کے لیے دو مباحث سے مدد لی گئی ہے۔ ایک صوری اور مادی طرزِ بیان Formal and Material Mode اور دوسرا داخلی اور خارجی سوالات Internal and External question

اگر ہم غور سے دیکھیں تو یہ معلوم ہوگا کہ اوپر دیئے ہوئے دونوں اعتراضات ایک ہی کڑی کے دو حصے ہیں جن کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ مابعدالطبیعیات کا ردّ بحیثیت وجودیات کیا جائے۔ تقریباً تمام ہی منطقی ایجابیوں نے مابعدالطبیعیات کو جعلی فکر کہہ کر بے معنی اور ناقابلِ تصدیق بنایا۔ انہوں نے کہا کہ حقیقت یا اشیاء کی ماہیت سے جس کا مابعدالطبیعیات میں بڑا چرچا ہے اسے سمجھا جا سکتا ہے نہ جانا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس کا تجربہ کیا جا سکتا ہے۔ کارنیپ نے ایک دوسرے طریقے سے یعنی صوری اور مادی طرزِ بیان کے امتیاز سے مابعدالطبیعیات کو ردّ کرنے کی کوشش کی لیکن آخر میں منطقی ایجابیوں نے محسوس کیا کہ ان کی سب کوششیں بے سود ثابت ہوئیں۔ یہاں تک کہ ان کے لیے اپنے اس انتہا پسندانہ مسلک کو قائم رکھنا مشکل ہو گیا۔ کارنیپ نے داخلی اور خارجی سوالات کی تفریق سے اس کو شکست سے بچانے کی آخری کوشش کی اور لسانی ذوات (عدد، کیت وغیرہ) Lunguistic Entities کو عملی بنیادوں practical grounds پر مانا۔ نارمن اکیر نے اپنی کتاب Mrcs میں وجودیاتی مباحث کو شامل کیا۔ اس طرح منطقی ایجابی، مابعدالطبیعیات کو اوّل تو بے معنی اور ناقابلِ تصدیق کہہ کر رد کرتے ہیں، پھر صوری اور مادی طرزِ بیان میں پناہ لینے کی کوشش کرتے ہیں اور آخر میں عملی بنیادوں پر مابعدالطبیعیات کو دوبارہ قبول کرتے ہیں۔ اب ہم مندرجہ بالا دو بڑے اعتراضات کو تفصیل سے پیش کریں گے۔

مابعدالطبیعیات بحیثیت جعلی فکر

کانٹ نے ہر چند کہ مابعدالطبیعیاتی علم کو ناممکن بنایا اور اس کی صداقت پر حرف گیری کی لیکن مابعدالطبیعیاتی بیانات کو قابلِ فہم اور بامعنی مانا۔ منطقی ایجابیوں نے پوری مابعدالطبیعیات کو مہمل Nonsense گردانا۔ ان لوگوں نے اسے صرف مجنون فکر Idle speculation کہنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اسے جعلی فکر Pseudo – speculation قرار دیا۔ اس قسم کے استدلال

میں ماخ E. Mach اور وٹگنسٹائن کا اثر نمایاں ہے۔ ماخ کہتا ہے:

"ماورا کے علاقے تک ہماری رسائی نہیں ہے۔ میں صاف طور پر کہتا ہوں کہ اس کے باشندے میرے تجسس کو بالکل تحریک نہیں دیتے ہیں۔ میں ایک فلسفی نہیں ہوں بلکہ ایک سائنسدان ہوں۔۔۔۔۔ میں نے سائنس میں کسی نئے فلسفے کی بنا نہیں ڈالی بلکہ ایک پرانے اور ناکارہ فلسفے کو ختم کیا۔۔۔۔۔"[۱]

وٹگنسٹائن ہم عصر مابعد الطبیعیاتی مخالفانہ تحریک کا ایک اہم منبع ہے (تاہم کہیں کہیں اپنی کتاب تحقیقات Investigation میں حیرت انگیز طور پر مابعد الطبیعیات کا مخالف نہیں تو اس کا بہت بڑا ہمدرد ضرور نظر آتا ہے)۔ اس نے مابعد الطبیعیات کو عمومی طور پر مہمل قرار دیا لیکن ساتھ ہی اپنے رسالے Tractatus میں اپنے منطقی جوہریت Logical Atomism کے فلسفہ کو ناقابل قبول اور بے معنی کہا۔ رسالے میں دیئے ہوئے کلمات مندرجہ ذیل ہیں[۲]:

۴۔۰۰۳ فلسفہ کی کتابوں میں پائے جانے والے زیادہ تر قضایا propositions اور سوالات غلط نہیں بلکہ مہمل ہیں۔۔۔۔۔ فلسفیوں کے زیادہ تر قضیات اور سوالات اس لیے اٹھتے ہیں کہ ہم لوگ اپنی زبان کی منطق کو نہیں سمجھ سکتے ہیں۔۔۔۔۔ اس پر حیرت ہوتی ہے کہ ہمارے بہت سے گہرے مسائل درحقیقت مسائل ہی نہیں ہیں۔

۴۔۱۱۲ فلسفہ، فلسفیانہ قضیات کو جنم نہیں دیتا ہے بلکہ قضیات کی تشریح Clarification کرتا ہے۔

۶۔۵۳ فلسفہ کا صحیح طریقہ کار یہ ہونا چاہیئے کہ صرف وہ کہا جائے جو کہ کہا جا سکتا ہے یعنی موقعاتی علم Natural Science کے قضیات پیش کیے جائیں۔۔۔۔۔ اگر کوئی شخص مابعد الطبیعیاتی بات کہنا چاہے تو اسے بتلایا جائے کہ وہ اپنے قضیوں میں چند اشاروں کو معنی پہنانے میں ناکام رہا ہے۔

جب وٹگنسٹائن اپنے موقف کے متعلق خود یہ کہتا ہے:

"میرے قضیات ان معنوں میں تشریحی ہیں کہ جو مجھے سمجھتا ہے وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وہ سب مہمل ہیں۔۔۔۔۔"[۳]

وہ ایک بڑا قول تناقض Paradox پیش کرتا ہے (بیان جو بظاہر مہمل معلوم ہو لیکن درحقیقت صحیح ہو) رسالے میں وہ ایسی باتیں کہتا رہا ہے جو نہیں کہی جا سکتی تھیں لیکن ساتھ ہی

اس کو اس کا شعور تھا کہ وہ سب مہمل ہیں۔ مہمل کا قدرے تنگ تصور اس کے معنی کے تصویری نظریہ picture theory of meaning کی وجہ سے تھا۔

وٹگنسٹائن کا نظریۂ بے معنی اس کے اس موقف پر قائم ہے کہ بامعنی جملے حقیقت کی تصویر کشی کرتے ہیں۔ ایک جملہ جو کہ دنیا کے متعلق کسی خیال کا اظہار کرتا ہے وہ کسی واقعہ کی تصویر کشی کرتا ہے۔ کسی جملے کے معنی وہ ہوتے ہیں جس کی وہ تصویر کشی کرتا ہے یا تصویر کشی کے تعلق کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ نظریہ عام تصاویر، عکسی تصاویر اور نمائندہ مصوری کے لیے کسی حد تک صحیح ہے کیونکہ اس میں تصویر اصل کے مطابق ہوتی ہے۔ ایک مثال جس کا اکثر استعمال ہوتا ہے، ایک جملہ ہے 'بلی چٹائی پر بیٹھی ہے' جس کے معنی کو ایک تصویر سے واضح کیا جا سکتا ہے جس میں ایک بلی کو چٹائی پر بیٹھے دکھایا گیا ہے۔

یہ تمثیل جس میں ایک تصویر، جو کچھ یہ تصویر دکھلاتی ہے، ایک اظہار کے معنی کو، یا زبان جس چیز کا بیان کرتی ہے، اس کے تعلق کو واضح طور پر نہیں سمجھاتی ہے کیونکہ بہت سی اہم جگہوں پر یہ ناکام ہو جاتی ہے مثلاً

(۱) لفظ 'بلی' اور جانور بلی میں فرق ہے

(۲) تصاویر انفرادی ہوتی ہیں لیکن الفاظ عمومی ہوتے ہیں۔ 'بلی' کے لفظ کو ہم دنیا کی کسی بھی بلی (اصلی یا خیالی) کے لیے استعمال کر سکتے ہیں۔

(۳) ہر لفظ کا حوالہ جاتی وظیفہ Referring Function نہیں ہوتا ہے جیسے 'اور' 'کا' وغیرہ۔

(۴) تمام جملے صرف بیانیہ نہیں ہوتے بلکہ ان کے ذریعے امیدوں، خواہشات اور احساسات کا بھی اظہار کیا جاتا ہے۔

(۵) یہ جملہ کہ "بارش ہو رہی ہے یا نہیں ہو رہی ہے"، نہ کسی چیز کو بیان کر رہا ہے اور نہ کسی واقعہ کی تصویر کھینچ رہا ہے۔ وٹگنسٹائن نے نہایت خندہ پیشانی سے[4] منطق اور ریاضیات[5] میں اس قسم کے جملوں کو بے معنی قرار دیا ہے۔[6]

(۶) ایک تصویر یہ دکھلاتی ہے کہ چیزیں کیسی ہیں جبکہ زبان ان کے بارے میں یہ کہتی ہے کہ وہ کیسی ہیں یعنی کہنے کا دائرۂ کار دکھلانے سے بہت وسیع ہے۔ مثال کے طور پر ہیجانات کو جب زبان میں ادا کیا جائے تو ان کی ادائیگی کا دائرہ بہت وسیع ہوتا ہے۔ لیکن جب ان کو تصویروں کے ذریعے ظاہر کیا جائے تو ان کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے۔ ہیجان کی ایک تصویر میں چہرے کے تاثرات کو مختلف معنی دیئے جا سکتے ہیں (مثلاً چہرے کے تاثرات کی ایک ہی تصویر سے غصہ

نفرت، پریشانی کے مختلف ہیجانات ظاہر ہو سکتے ہیں)۔ کہنے کا تعلق نہ صرف ان باتوں سے ہے جو کہ ہیں بلکہ جو ہوں گی یا ہو سکتی ہیں لیکن ایک تصویر محدود طور پر صرف اس چیز کو دکھا سکتی ہے جو اس میں ہے:

"ہم زبان کے ذریعے نہ صرف دکھاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ چیزیں کیسی ہیں یعنی کم یا زیادہ ہیں، ہوں گی یا نہ ہوں گی بلکہ خواہش کا اظہار کرتے ہیں، حکم دیتے ہیں، کسی کے لیے پُرامید ہوتے ہیں یا اس کے بارے میں شک کرتے ہیں۔"[۲۳]

معنی کے تصویری نظریہ کے ساتھ وٹگنسٹائن کہتا ہے کہ معنی کا سوال صداقتی حالت Truth condition کا سوال بن جاتا ہے جو کہ نظریہ تصدیق سے مل جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

"اگر میں یہ کہوں کہ جملہ پی P. صدق (یا کذب ہے) تو مجھے ان تمام حالات کا بخوبی اندازہ ہونا چاہیے جن میں میں پی P. کو صدق کہتا ہوں اور اس طرح میں قضیہ کا تعین کرتا ہوں۔"[۲۴]

اس طرح ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ مابعدالطبیعیات کے علاوہ بہت سی اور چیزیں بھی مہمل بن جاتی ہیں وٹگنسٹائن کے متذکرہ قول تناقض کے بارے میں لوگوں کا مختلف ردعمل ہے Ramsey کا خیال ہے:

"فلسفہ کا کوئی استعمال ہونا چاہیے اور اسے سنجیدگی سے لینا چاہیے اور اگر فلسفہ مہمل ہے تو ہمیں اس سلسلے میں بھی سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے اور وٹگنسٹائن کی طرح اس طرح جان نہیں چھڑانی چاہیے کہ وہ اہم مہمل ہے۔"[۲۵]

رسالے سے پہلے بھی انگلستان کی روایت میں مابعدالطبیعیات کو کبھی مہمل نہیں گردانا گیا رسل اور مور کی تحریروں میں اس پر ناقدانہ نگاہ ڈالی گئی تھی۔ انہوں نے برکلے، بریڈلے اور میکٹیگارٹ پر بعد ازاں غور کیا۔ جب ان لوگوں نے یہ کہا کہ "وقت غیر حقیقی ہے" یا ظاہر میں تضاد ہے تو انہوں نے ان کا تنقیدی جائزہ لیا لیکن یہاں مسئلہ صرف چند قضیات کی تردید تھی۔ کسی نے بھی پوری مابعدالطبیعیاتی فکر کو مہمل قرار نہیں دیا۔ وٹگنسٹائن کے منطقی جوہریت کے نظریے کو مہمل کے بجائے تنقیدی کہا گیا۔

وٹگنسٹائن کے قول تناقض کا منطقی ایجابیوں پر مختلف قسم کا ردعمل ہوا۔ کارنپ نے وٹگنسٹائن کے منفی نتائج کو قبول نہیں کیا اور کہا کہ وہ اور اس کے ساتھی سائنسی منطق کے قضیات کی ماہیت کے متعلق مثبت جواب دینے کی کوشش کریں گے۔ انہوں نے کہا کہ رسالے میں ان کے نقطۂ نظر سے بہت سی کام کی

باتیں ہیں اس لیے انہوں نے تکراریہ tautological اور تجربی Empirical قضیات میں کی ہے اور اساسی Elementary قضیات کے سوال کو سنجیدگی سے لیا۔ ہمارے لیے وہ حصہ اہم ہے جہاں کارنپ مابعد الطبعیات کے متعلق بات کرتا ہے۔ ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ وہ وجودیات ontology اور علمیات Epistemology میں کیسے فرق کرتا ہے اور ان کی کیا تعریف کرتا ہے۔

کارنپ کہتا ہے جرمن زبان میں لفظ 'فلسفہ' 'خیالی مابعد الطبعیاتی مباحث' کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ وہ مابعد الطبعیات کے ابتدائی مخالفین سے خود کو اس طرح الگ کرتا ہے۔

"ہم مابعد الطبعیات کو 'محض خیال' یا 'پریوں کی کہانی' یا 'واہمات' یا 'کام چلاؤ معروضات'، نہیں بلکہ الفاظ کا ایک بے معنی گورکھ دھندہ سمجھتے ہیں"[۱۰]

پریوں کی کہانیوں کے متعلق بیانات تو صرف تجربے سے متصادم ہو سکتے ہیں منطق سے نہیں لیکن مابعد الطبعیات کے بیانات تو منطق سے متصادم ہیں کیونکہ یہ بے معنی الفاظ کا مجموعہ ہیں۔ اسی مضمون کے سلسلے میں نیچے دیے ہوئے نوٹ میں وہ کہتا ہے:

"مابعد الطبعیات چیزوں کی حقیقت کو جاننے کی دعویدار ہے"[۱۱]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کارنپ مابعد الطبعیات کو اس کے روایتی یعنی وجودیات کے معنی میں لے رہا ہے۔ اس لیے وہ اپنی بحث کے لیے ہیگل اور ہائیڈیگر کا انتخاب کرتا ہے۔ یہاں یہ دیکھنا ضروری ہے کہ وہ علمیات کے متعلق کیا کہتا ہے؟ اس کے خیال میں نظریہ علم یا علمیات بظاہر غیر جانبدار نظر آتا ہے لیکن اس میں بھی:

"جعلی تعقلات Pseudo – concepts اور جعلی سوالات اپنے روایتی انداز میں داخل ہو جاتے ہیں"[۱۲]

وہ کہتا ہے:

"ہم فلسفہ کا کوئی مکتبہ فکر نہیں ہیں..... ہم فلسفیانہ سوالات کے جوابات نہیں دیتے بلکہ ان تمام سوالات کو جو مابعد الطبعیات، اخلاقیات اور علمیات سے متعلق ہوتے ہیں، رد کر دیتے ہیں۔ کیونکہ ہمارا واسطہ صرف منطقی تحلیل Logical Analysis سے ہے"[۱۳]

اس طرح وجودیاتی اور علمیاتی سوالات کو جعلی سوالات کہا گیا ہے۔ اس کے بعد فلسفہ میں جو کام کی

چیز رہ جاتی ہے۔ اس کو نفسیات یا عمرانیات کے حوالے کر دیا گیا ہے تاکہ اس کا تجرباتی مطالعہ کیا جا سکے اور فلسفہ کو زبان کی منطقی نحو تک محدود رکھا گیا ہے۔

وجودیات کے متعلق ائیر کے خیالات بھی کارنپ جیسے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ:

"مابعدالطبیعیاتی بیانات کو اس لیے رد نہیں کیا جاتا ہے کہ وہ ہیجانی ہیں بلکہ یہ کہ وہ علمی ہونے کا ڈھونگ رچاتے ہیں۔ ان کو بے معنی اس لیے کہا جاتا ہے کہ ان کا کسی بھی واقعہ سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے"[۱۴]

اس کے نزدیک:

"کوئی بھی بیان جو کہ ممکنہ تجربہ کے حدود کے پرے کسی حقیقت کی نشاندہی کرتا ہے، اس کی کوئی لفظی معنویت نہیں ہے"[۱۵]

وہ مزید کہتا ہے:

"کانٹ نے ماورائی مابعدالطبیعیات کو منطق کے اعتبار سے نہیں بلکہ واقعتاً ناممکن قرار دیا۔ اس نے یہ نہیں کہا کہ ہمارا ذہن اس منظری دنیا کے باہر جانے کی یکسر طاقت نہیں رکھتا ہے، بلکہ صرف یہ کہ وہ واقعتاً ایسا نہیں کر سکتا"[۱۶]

لیکن میرے خیال میں ائیر کارنپ سے ایک اہم معاملے میں مختلف ہے۔ وہ یہ کہ ائیر کے نزدیک علمیاتی جملی سوالات کو ختم نہیں دیتی ہے۔ اس کے نزدیک احدی اور کثرتی Monist and pluralist اور تصوری اور حقیقی idealist and Realist کے نزاع میں حقیقی طور پر منطقی اور تجربی سوالات شامل ہیں لیکن ایسے مابعدالطبیعیاتی سوالات جس میں اصل حقیقت Substance اور اشیاء کے حقیقی اور تصوری وجود سے بحث ہو غیر حقیقی سوالات ہیں۔ اس نے، بقول اس کے، حقیقی، منطقی اور تجربی سوالات سے بحث کی ہے اور ان کا حل بھی پیش کیا ہے۔ وہ تمام علمیاتی مباحث کو نفسیات اور عمرانیات کے حوالے کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔ وہ کارنپ کے اس خیال سے بھی متفق نہیں ہے کہ فلسفہ صرف زبان کی منطقی نحو ہے۔

شلک بھی مابعدالطبیعیات پر بحیثیت وجودیات تنقید کرتا ہے۔ اس کے نزدیک مابعدالطبیعیاتی مفکر اپنے بیانات میں بہت سے اشاروں اور الفاظ کے معنی متعین نہیں کرتا ہے۔ اس کے بیانات چونکہ لسانی قواعد سے علاقہ نہیں رکھتے، اس لیے وہ اصولی طور پر ناقابلِ تصدیق ہیں۔ مثلاً جب مابعدالطبیعیاتی مفکر وقوف کے ذریعے چیزوں کے جوہر Essence کی بات کرتا ہے تو گویا وہ:

"وہ بات کہتا ہے جو کہی نہیں جا سکتی ہے۔ مابعد الطبیعیات اس لیے ناکام نہیں ہے کہ جس کام کا اس نے بیڑا اٹھایا ہے، وہ انسانی عقل سے بعید ہے (جیسا کہ کانٹ نے کہا تھا) بلکہ حقیقتاً ایسا کوئی کام ہی نہیں ہے۔"[۱۷]

اسی کتاب میں دوسری جگہ وہ کہتا ہے:

"با اصول تجربی مفکر مادرائی دنیا کو رد نہیں کرتا ہے بلکہ یہ بتلاتا ہے کہ اس کا اثبات اور انکار دونوں بے معنی ہیں۔"[۱۸]

اس کے نزدیک 'بامعنی سوالات' وہ ہیں جن کے اصولی طور پر جوابات دیے جا سکتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں "مابعدالطبیعیاتی سوالات'

"بے معنی الفاظ کا مجموعہ ہیں۔"[۱۹]

(یہاں شلک اور کارنپ کے الفاظ یکساں ہیں)

اس کے نزدیک ظاہری طور پر تو وہ قواعدِ زبان کے مطابق ہیں لیکن،

"حقیقت میں وہ بے جان صوتی مجموعہ ہیں کیونکہ وہ نئی تحلیل فکر کی دریافت شدہ منطقی نحو سے دور جا پڑتے ہیں۔"

شلک وجودیات کا انکاری ہے لیکن کارنپ کی طرح علمیات کا منکر نہیں ہے۔ علمیاتی سوالات اس کے یہاں لسانی قواعد کی مباحث میں آ جاتے ہیں۔

منطقی ایجابی مفکرین ہی نے مابعدالطبیعیات پر بحیثیت وجودیات سب سے پہلے تنقید نہیں کی۔ بلکہ نتائجی فکر کے بانی سی۔ایس۔ پیرس نے اس پر سب سے پہلے تنقید کی اور اس طرح وہ ان کا پیش رو ہے لیکن وہ ان سے ان معنی میں مختلف ہے کہ وہ وجودیات کو نتائجی بنیادوں پر قائم رکھنا چاہتا ہے۔

پیرس چونکہ منطقی اور تجربیت پسند تھا اس لیے اس کے نزدیک سائنسی طریقۂ کار کی روح یہ تھی کہ اس کے ذریعے ہم تصورات کو واضح شکل میں پیش کریں۔ اس کے خیال میں مابعدالطبیعیاتی فکر کو اس کے مندرجہ ذیل اصول کی روشنی میں بہت سی آلودگیوں سے پاک کیا جا سکتا ہے:

"اشیاء کے تصورات کے اثرات جو ہماری عملی زندگی میں ممکنہ طور پر ظہور پذیر ہو سکتے ہیں، وہی اثرات کے تصورات اشیاء کے مکمل تصورات ہیں۔"[۲۰]

اس کی روشنی میں وہ 'جعلی مسئلہ' اور 'حقیقی مسئلہ' میں فرق کرتا ہے۔ اس کے نزدیک جعلی مسئلہ کا حل اس لیے ممکن نہیں کہ کم از کم انسانی تجربہ میں اس کا موضوع قطعی ناقابلِ وقوف ہوتا ہے۔ اس کے

برعکس حقیقی مسئلہ وہ ہے جس کی تجرباتی تصدیق ہو سکتی ہے۔ اس کے نزدیک ہمارے تمام تصورات تجربہ کا نتیجہ ہیں جن کی بنیاد ابتدائی تجربی وقوف ہوتا ہے۔ اس لیے،

"جس چیز کا کسی بھی طرح وقوف ممکن نہیں ہے، اس کا کوئی تصور قائم نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ وہ چیز تجربہ میں نہیں آتی ہے۔"[۲۱]

ہستی، حقیقت وغیرہ کے متعلق وجودیاتی بحث ناقابلِ وقوف کے زمرے میں آئے گی۔ اس کے خیال میں،

"مابعد الطبیعیاتی تصورات بنیادی طور پر الفاظ کے بارے میں افکار یا افکار کے بارے میں افکار ہیں..... اس لیے وجودیاتی مابعد الطبیعیات کا ہر تصفیہ ایک بے معنی گفتگو ہے جس میں ایک لفظ کی دوسرے الفاظ کی مدد سے تعریف کی جاتی ہے جس سے کبھی بھی کوئی واضح تصور ظاہر نہیں ہوتا ہے یا پھر پوری گفتگو ہی بالکل مہمل ہوتی ہے۔"[۲۲]

پیرس منطقی ایجابیوں کے ساتھ اس حد تک تو جاتا ہے جہاں تک مابعد الطبیعیات کو خالص خیالی فکر کہا جاتا ہے لیکن وہ مابعد الطبیعیاتی کو ایک دوسری بنیاد پر قائم رکھنا چاہتا ہے۔ بامعنی اور قابلِ تصدیق کی بحث کا تعلق چونکہ حسی اثرات اور نتائج سے ہے اس لیے وہ وجودیات کو عملی بنیادوں پر قبول کرتا ہے۔ حیرت انگیز طور پر وہ کہتا ہے کہ 'خدا' کے تعلق سے اگر اس کو مادی اور تصوری مفروضات میں سے کسی ایک کو منتخب کرنا پڑے تو وہ تصوری کو ترجیح دے گا کیونکہ،

"حسیات کے مقابلے میں تصورات کے مفید نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ تصوری مفروضہ زیادہ قابلِ تصدیق ہو گا یعنی وہ زیادہ بہتر طور پر پیش گوئی کر سکے گا اور اس اعتبار سے اس کی بہتر طور پر جانچ بھی ہو سکے گی۔"[۲۳]

وہ ایک اور وجہ سے مابعد الطبیعیات کی موافقت میں ہے۔ اس کے مطابق:

"اگر مابعد الطبیعیات سے طبعی اور نفسی کائنات کے وسیع مثبت حقائق مراد ہوں تو یہ سب علمیات کے دائرے میں آتے ہیں۔ اس لیے وہ مابعد الطبیعیات کو بحیثیت علمیات قائم رکھنا چاہتا ہے۔ اس کے خیال میں ایک نتائجیت پسند، منطقی ایجابی کی طرح مابعد الطبیعیات کا مذاق نہیں اڑاتا ہے بلکہ اس سے ایسا قابل جوہر کشید کرتا ہے جس سے طبیعیات اور کونیات Cosmology کو نئی زندگی اور روشنی مل سکے۔"[۲۴]

مختصراً ہم کہہ سکتے ہیں کہ پیرس مابعد الطبیعیات پر محض خیالی فکر کی وجہ سے تنقید کرتا ہے لیکن

بحیثیت علمیات اس کو قبول کرتا ہے۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ تمام منطقی ایجابی، ڈپیرس جس کا ہم خیال ہے، ان کے گروہ سے تعلق نہیں رکھتا ہے، مابعد الطبیعیات کو وجودیات کے مماثل سمجھتے ہیں اور اسی لیے اس پر تنقید کرتے ہیں۔ کارنپ ان سب سے ان معنی میں ایک قدم آگے جاتا ہے کہ وہ علمیاتی سوالات کو بھی بے معنی سوالات گردانتا ہے۔ آیر اور شلک علمیاتی سوالات کے منکر نہیں ہیں جو آیر کے یہاں منطق اور تجربی سوالات بن جاتے ہیں۔ اور شلک کے یہاں لسانی قواعدی سوالات۔

مابعد الطبیعیات کے متعلق ہمارا موقف یہ ہے کہ اس کے لیے خیال آفرینی ضروری ہے خیال آفرینی کے ساتھ سائنس اور مابعد الطبیعیات دونوں میں وجودیات اور ناقابل مشاہدہ حقائق" کی بات آتی ہے اس سلسلے میں ہم سائنس اور مابعد الطبیعیات میں ایک اہم درجہ تمثیل ڈھونڈنے کی کوشش کریں گے مابعد الطبیعیات میں علمیات اور وجودیات ساتھ رہتے ہیں۔ ان میں سے کسی کو رد نہیں کیا جا سکتا ہے مگر دونوں مل کر اس کو اہم اور بامعنی بناتے ہیں۔ ہم وجودیات اور علمیات میں کیسے ربط قائم کرنا چاہتے ہیں، اس کو اس طرح سے سمجھا جا سکتا ہے۔

مابعد الطبیعیات کو بے معنی کہتے وقت منطقی ایجابی ایک پرانی دلیل استعمال کرتے ہیں کہ:

"مابعد الطبیعیاتی مفکر ہمیشہ تجربے سے ماورا ان چیزوں کا حوالہ دیتے ہیں جن کا تجربہ نہیں کیا جا سکتا۔"[۲۵]

یہ حقیقت ہے کہ مابعد الطبیعیاتی مفکرین نے اس قسم کا تاثر دیا ہے لیکن میرا خیال ہے کہ مابعد الطبیعیاتی مفکرین کی تجربے سے "ماورا" یا تجربے کے "پس پردہ" والی بات کو بڑھا چڑھا کر پیش کیا گیا ہے۔ جب مادی اشیاء یا ذہن کی اصل ماہیت یا جوہر کو جاننے کی کوشش کی جائے تو کون سا طریقہ اختیار کیا جا سکتا ہے؟ اصل حقیقت کہاں ہے اور اسے کہاں تلاش کیا جائے۔ ہمیں برکلے یا افلاطون کی طرح دنیا کو بہت باریک بین نظروں سے دیکھنا ہوگا اور تجربے سے یہ ڈھونڈنا ہوگا کہ کس کو اصل حقیقت یا نہائی ماہیت Utimate کہا جائے۔ اس لیے میرے نزدیک مابعد الطبیعیات ایک علمی وجودیاتی تفتیش ہے Epistemologico-Ontological Inquiry علمیاتی بنیاد سے ایک مابعد الطبیعیاتی مفکر وجودیاتی عالم تک جا سکتا ہے۔ وہ ہمیشہ پہلے ایک علمیاتی بنیاد تلاش کرتا ہے اور اس کی بنیاد پر بحث کرتا ہے، جو کچھ تجربے سے اسے ملا ہے، اس کی بنیاد پر اگر وہ کوئی نتیجہ اخذ نہیں کر سکتا تو وہ ان چیزوں سے جو کہ تجربے سے ماورا یا اس کے پس پردہ ہیں، کیسے نتائج اخذ کر سکتا ہے؟ اگر کوئی شخص اس دنیا سے ماورا

کسی چیز کو سمجھنا چاہتا ہے تو اسے پہلے اِس دنیا کو سمجھنا ہوگا گویا اس دنیا سے ہو کر گزرنا ہوگا وہ اس دنیا کو یکسر نظر انداز نہیں کر سکتا ہے۔ اس لیے اشیاء کی اصل حقیقت کی بحث اس دنیا کے تعلق سے بھی بالکل بامعنی معلوم ہوتی ہے کیونکہ یہ ایسی دنیا وی تعلق سے پیدا ہوتی ہے اور اسی کے حدود میں کی جاسکتی ہے۔ ہم کو اس دنیا سے باہر جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہم اس دنیا کے تعلق سے ماورا کی تعبیر کر سکتے ہیں۔

مابعدالطبیعیات میں جہاں ناقابل مشاہدہ حقائق کا ذکر آتا ہے، وجودیات کے جواز کے لیے میں سائنس سے ایک تمثیل کا ذکر کروں گا۔ سائنس چند بنیادی چیزوں کا ذکر کرتی ہے جیسے جوہر Atom برقیہ Electron جین Gene وغیرہ لیکن یہ قابل مشاہدہ نہیں ہیں۔ اسی طرح سے مابعدالطبیعیات کی بنیادی حقیقتیں بھی ناقابلِ مشاہدہ ہیں۔ میرے خیال میں ایک مابعدالطبیعیاتی نظریہ جزوی طور پر قابلِ تصدیق اور جزوی طور پر ناقابل تصدیق ہے۔ اس کی علمیاتی بنیادوں کی تو تصدیق کی جاسکتی ہے لیکن اس کے وجودیاتی خاکے کی نہیں کی جاسکتی۔ اس کی علمیاتی بنیادوں میں وہ تمام مضمرات پائے جاتے ہیں جو ایک نظریۂ علم یا عقل میں ہو سکتے ہیں۔ مثلاً افلاطون اور برکلے اپنی علمیاتی بنیاد کے لیے کوئی نہ کوئی جواز ڈھونڈ لیتے ہیں۔ لیکن ایک لمحہ کے لیے بھی افلاطون کی 'صور' یا برکلے کے 'خدا' کی تصدیق کسی اثباتی معنی میں ممکن ہے البتہ افلاطون کے خیال میں ان 'صور' کا علم روح کے وجدان کے ذریعے ممکن ہے اور برکلے کے نزدیک خدا کا علم بھی وجدان یا ایمان کے ذریعے ممکن ہے لیکن دونوں حالتوں میں افلاطون کے 'قصور' اور برکلے کا 'خدا' کسی بھی اثباتی معنی میں قابل مشاہدہ ہیں اور نہ قابلِ تصدیق۔

بے معنی اور ناقابل تصدیق

اب میں مابعدالطبیعیات کے بے معنی اور ناقابلِ تصدیق ہونے کے سوال سے بحث کروں گا۔ عام طور پر مابعدالطبیعیات کی بے معنویت اصولِ تصدیق کے ساتھ ساتھ چلتی ہے کیونکہ منطقی ایجابیوں کے نزدیک اصولِ تصدیقِ معنی کے متعین کرنے کا سب سے اہم معیار Criterion ہے۔

کسی اصطلاح کے معنی سے یہ مراد ہے کہ اس کا کون سا تجربی ملزوم Empirical correlate ہے۔ میں اس کو منطقی ایجابیوں کا معنی اور تصدیق کا الحاق کہتا ہوں لہذا اب میں معنی اور تصدیق کے مسئلے سے مختصراً بحث کروں گا۔

کارنپ مابعدالطبیعیات کے سلسلے میں ایک سخت موقف اختیار کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ مابعدالطبیعیات:
"بے معنی الفاظ کا مجموعہ ہے۔"[۲۶]

اس کے خیال میں مابعدالطبیعیات کے 'جعلی بیانات' دو طرح سے پیش کیے جاتے ہیں۔ یا تو ان میں بے معنی الفاظ ہوتے ہیں یا بامعنی الفاظ کو غلط نحوی ترکیب میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کے نزدیک کسی لفظ کے معنی ترجمہ یا تعریف کے ذریعے ادا کیے جاتے ہیں (ترجمہ ایک زبان سے دوسری زبان میں ہوتا ہے اور تعریف اسی زبان میں بیان کی جاتی ہے۔) اور اس کا اطلاقی معیار مقرر کیا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ:

"اگر کسی لفظ کے معنی واضح نہ کیے جائیں یا الفاظ کے استعمال میں نحوی اصولوں کو نہ برتا جائے تو گویا کوئی سوال ہی نہیں پوچھا گیا۔"[۲۷]

وہ ہر لفظ کی نحو کا تعین کرنا چاہتا ہے اور اس کے خیال میں کسی جملہ کی سادہ Elementary صورت میں کسی شے کی کوئی خصوصیت بیان کی جاتی ہے جیسے 'الف پتھر ہے' لیکن مابعدالطبیعیاتی الفاظ جیسے 'خدا'، 'اصول' اس معیار کو پورا نہیں کرتے خصوصاً لفظ 'خدا' اپنے مابعدالطبیعیاتی معنی میں نہ تو کسی جسمی ہستی کو ظاہر کرتا ہے اور نہ کسی ایسی روحانی ہستی کو جو اس طبعی دنیا میں محیط کل Immanent ہو۔ اس کے خیال میں یہاں تو نحو کی سب سے پہلی ضرورت ہی کو پورا نہیں کیا گیا ہے۔ اس قسم کا کوئی سادہ جملہ کہ الف خدا ہے، نہیں ہے۔ لفظ 'خدا' سے منسوب مابعدالطبیعیاتی معنی کا نہ تو تعین کیا گیا ہے اور نہ ہی ایسا معیار بتایا گیا ہے جس سے اس کو متعین کیا جاسکے صرف یہ کہا گیا ہے کہ یہ لفظ تجربے سے ماورا کسی ہستی کی نشاندہی کرتا ہے۔ کارنپ کی اس تمام بحث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پیش نظر معنی کا معروضی نظریہ ہے۔ وہ یہ جاننا چاہتا ہے کہ لفظ 'خدا' کس ہستی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس کے خیال میں خدا کو اسی طرح وقوفی اور تجربی ہونا چاہیے جیسا کہ ایک پتھر ہے۔ لیکن یہاں مشکل یہ ہے کہ 'خدا' ایک عام سا لفظ نہیں ہے جیسے 'کرسی'، 'میز' وغیرہ۔ اس کے کوئی تجربی معنی نہیں ہیں۔ یہ مابعدالطبیعیات کے ناقابل مشاہدہ کے زمرے میں آتا ہے۔ کارنپ کا تجربی معنی کا معیار دو وجوہات سے قابل قبول نہیں ہے۔ معنی کی عصری بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تمام الفاظ لازماً ان چیزوں کی طرف اشارہ نہیں کرتے ہیں جن کا تجربہ ہوسکتا ہے یا ان کو دکھلایا جاسکتا ہے۔ اس لیے اس بنا پر کسی لفظ کے معنی نہیں کہا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر حروف عطف conjuctions اور حروف جار propositions. بالکل بامعنی ہیں گو کہ یہ کسی شئے کی طرف اشارہ نہیں کرتے ہیں۔ کارنپ کا تجربی معنی کا اپنا ایک معیار ان مجرد چیزوں کے لیے پورا نہیں ہوتا جیسے عدد، صفت، نسبت وغیرہ۔ ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ لسانی صورتیں ہیں اس لیے یہ طبعی اشیا کی طرح وجود نہیں رکھتیں۔ تعجب ہوتا ہے کہ یہاں کارنپ نہ ان لسانی صورتوں کے وجود کے سلسلے میں وہ سوال کیوں نہیں اٹھاتا جو وہ خدا کے سلسلے میں اٹھاتا ہے۔

کارنپ کے بعد ہم آئیر کو لیں گے۔ دیکھیں وہ کیا کہتا ہے۔ آئیر کے خیال میں ماہر مابعد الطبیعیات

"ایسے جملے استعمال کرتا ہے جو ان شرائط کو پورا نہیں کرتے جن کی وجہ سے ایک جملہ بامعنی بنتا ہے۔"[۲۸]

یہاں اس بات کا خاص خیال رکھنا چاہیے کہ کارنپ "منطقی نحو" کے مقابلے میں "لسانی نحو" پر زور دیتا ہے۔ اس لیے وہ علمیاتی سوالات پر بحث کرنے کی اجازت دیتا ہے اور کارنپ کی طرح ان کو جعلی معروضی سوالات نہیں گردانتا۔ میرے خیال میں آئیر کا کارنپ سے یہ بنیادی اختلاف ہے۔ وہ کارنپ کی انضباطی تحویل Deductive Analysis کو نہیں اپناتا، بلکہ مابعد الطبیعیاتی بیانات کو جانچنا چاہتا ہے۔ اس کے خیال میں چند مابعد الطبیعیاتی جملے لسانی قواعد کے اعتبار سے ترکیب نظر آتے ہیں لیکن ان میں واقعاتی مواد نہیں ہوتا۔ اس لیے وہ "منطقی خطا" اور "لسانی ابہام" کی بات کرتا ہے اور مابعد الطبیعیات کو بے معنی الفاظ کا مجموعہ نہیں سمجھتا۔ جب وہ کسی مابعد الطبیعیاتی قضیہ ــــ جیسے "حسی تجربے کی دنیا غیر حقیقی ہے" یا "دنیا ایک واحد جوہر Substance ہے" یا "دنیا میں جواہر کی کثرت ہے" پر تنقید کرتا ہے تو یہ کہتا ہے کہ مسئلہ کی نوعیت ایسی ہے کہ ان قضیوں کی صداقت یا کذب کو جاننے کے لیے کوئی بھی مشاہدہ کافی نہیں ہے۔

یہاں آئیر، یورپی منطقی ایجابیت اور برطانوی تحلیلی روایات کو الگ کرنے سے قاصر ہے۔ اس کی فلسفیانہ تحلیل "لسانی" ہے جو رسل کے "نظریہ البیانات" Theory of Descriptions کی طرح ہے اور لاک، برکلے اور ہیوم کی روایات کے مطابق ہے۔ اس کا نظریہ ترجمہ مظہری Phenomenal ہے جس کی رو سے مادی اشیاء کے متعلق جملوں کا حسی معطیات Sense-data کے جملوں میں ترجمہ کیا جا سکتا ہے۔ چند الفاظ اور جملوں کی اس نے جس طرح تحلیل کی ہے، آیئے ذرا اس کا تجزیہ کریں۔ پہلے لفظ "جوہر" Substance کو لیں۔ عام طور پر ہم لفظ "جوہر" کسی شے کی ذات کے لیے استعمال کرتے ہیں اور لفظ "ظاہر" Appearance اس کی کسی ایک یا بہت سی صفات کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ آئیر کہتا ہے:

> "منطقی تحلیل سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ظواہر اس وجہ سے ظواہر نہیں ہیں کہ ان کا کسی ایک الگ چیز سے تعلق ہے جس کے یہ ظواہر ہیں بلکہ حقیقت میں یہ ان ظواہر کا باہمی تعلق ہے۔ مابعد الطبیعیاتی فلسفی اس نکتہ کو سمجھنے سے قاصر ہے کیونکہ زبان کی ایک مصنوعی قواعدی صفت کی وجہ سے وہ دھوکہ کھا جاتا ہے۔"[۲۹]

لیکن میرے خیال میں نہ تو یہ زبان کی مصنوعی قواعدی صفت ہے اور نہ اتفاقی۔ لسانی بیان بلکہ یہ ایک عام تجربہ ہے۔ لفظ 'کرسی' سے ہم ایک شے مراد لیتے ہیں۔ اس کے تمام ظواہر اس سے الگ پہچانے جاتے ہیں گو ان کا اس سے تعلق ہوتا ہے۔ یہاں ایئر یہ چاہتا ہے کہ شے کو غائب کر دے اور صرف اس کے ظواہر کو سامنے دے تاکہ وہ یہ کہہ سکے کہ ہم جو کچھ دیکھتے ہیں، وہ صرف مختلف ظواہر کے باہمی ربط کو کس طرح سے سمجھا جائے؟ کیا یہ ظواہر خود ہی باہم مربوط ہو جاتے ہیں یا کوئی ایسی شے ہے جس سے یہ تعلق رکھتے ہیں؟ مثال کے طور پر سرخ رنگ کا تعلق بہت سی اشیا سے ہو سکتا ہے جیسے سرخ کتاب، سرخ قلم، سرخ کاغذ وغیرہ لیکن یہاں سرخ رنگ کا ہر تعلق منفرد حیثیت رکھتا ہے کیونکہ یہ الگ الگ شے سے ربط رکھتا ہے۔ لفظ 'کرسی' کی لسانی تحلیل میں کرسی بحیثیت شے غائب نہیں ہو جاتی ہے۔

اشیاء کی ماہیت کی بحث میں ایئر اصولِ تصدیق سے مدد لیتا ہے وہ سائنسی معروض جیسے جوہر، برقیہ اور عام معروض جیسے کرسی، میز وغیرہ میں تفریق نہیں کرنا چاہتا ہے۔ وہ مانتا ہے کہ اول الذکر جس اعتبار سے فرضی ہیں، آخر الذکر اس اعتبار سے فرضی نہیں ہیں۔ اس کے خیال میں:

"ان میں صرف درجاتی فرق Differences of degrees ہے

کیونکہ دونوں قسم کے معروض اپنے حسیاتی مظاہر کے ذریعے جانے جاتے ہیں اور

ان ہی کی روشنی میں ان کی تعریف کی جاتی ہے۔"[۲۰]

لیکن یہاں ایسا نہیں ہے۔ جوہر اور برقیہ کو براہِ راست نہیں جانا جاتا۔ وہ کسی بھی معنی میں قابلِ مشاہدہ نہیں ہیں۔ ان کے برعکس کرسیاں اور میزیں دیکھی جا سکتی ہیں۔ ان کو براہِ راست جانا بھی جاتا ہے۔ ایئر کے خود اپنے پہلے بیان کی روشنی میں جوہر اور برقیہ ایسے ہی 'فرضی' ہوں گے جیسا کہ لاک کا مادہ، برکلے کا خدا، یا ہائے ڈیگر کی ہستی۔ خدا کے تعلق سے ایئر تمام بلاواسطہ شہادتوں کو رد کرتا ہے (لیکن وہ جوہر اور برقیہ کے سلسلے میں کیا اسی اصول کو قبول کرے گا؟) کیونکہ اس کے نزدیک خدا ایک مابعد الطبیعیاتی اصطلاح ہے اور "خدا کی ماہیت کے متعلق تمام کلمات بے معنی ہیں۔"[۲۱]

ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ تمام مابعد الطبیعیاتی تصورات (خدا، مادہ وغیرہ) کی بنیاد معروضی نظریۂ معنی پر مبنی ہے۔ خدا کے تعلق سے ہم نہیں کہہ سکتے ہیں کہ خدا کا دیکھنا منطقی طور سے ناممکن ہے بلکہ یہ صرف تجربی طور پر ناممکن ہے کیونکہ وہ 'ناقابلِ مشاہدہ' ہے۔ یہاں اصولِ تصدیق کی تھوڑی سی وضاحت ضروری ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ منطقی ایجابیہ ایک جملہ کے معنی اور ایک قضیہ کی صداقت یا کذب میں فرق نہیں

کرتے ہیں بلکہ دونوں کو ملادیتے ہیں۔ جملہ اور قضیہ میں فرق ہے۔ قضیہ سچا یا جھوٹا ہو سکتا ہے لیکن جملہ بامعنی یا بے معنی ہوتا ہے۔ جملہ جب کسی بیان کے صدق یا کذب کو ظاہر کرے تب وہ قضیہ بنتا ہے۔ دوسرے وہ جملے کے معنی اور اس کے تصدیقی طریقۂ کار کو ایک جان سمجھتے ہیں۔ اس طرح وہ جملے کے معنی جاننے کو ان تمام حالات (شواہد، نتائج، مفروضات وغیرہ) کے مماثل قرار دیتے ہیں جن سے اس بیان کی تصدیق ہوتی ہے یا ہوسکتی ہے۔ ان کی واقعاتی معنی Factual اور بے معنی کی بحث بھی صحیح نہیں ہے۔ منطقی ایجابیوں کے ساتھ ایک مشکل یہ ہے کہ وہ ہر جملے کو صدق و کذب کے پیمانے سے ماپنا چاہتے ہیں جو صحیح نہیں ہے۔ اگرچہ جملوں کو بطور قضایا استعمال کیا جا سکتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ سب ہی جملوں سے قضایا کا کام لیا جاسکتا ہے۔

یہاں میں اس بات کا ذکر کروں گا کہ منطقی ایجابیوں نے اصولِ تصدیق کی کس طرح تشکیل کی ہے۔ ایر کہتا ہے:

"ایک جملہ اس وقت واقعاتی طور پر ایک شخص کے لیے اہم بنتا ہے جب کہ وہ جان سکے کہ اس کی مدد سے ادا ہونے والے قضیے کی کس طرح سے تصدیق ہو سکتی ہے۔ یعنی وہ کن حالات میں اسکے سچے یا جھوٹے ہونے کی تصدیق کر سکتا ہے۔"[۴۲]

شلک کہتا ہے:

"کسی جملے کے معنی بیان کرنا اس کے استعمال کے قواعد بیان کرنے کے مترادف ہے اس کو اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس جملہ کی کس طرح تصدیق یا تکذیب ہو سکتی ہے۔ ایک قضیہ کے معنی اس کا تصدیقی طریقۂ کار ہیں۔"[۴۳]

کارنپ کے نزدیک:

"ایک بیان کے معنی اس کی تصدیق کے طریقۂ کار میں پوشیدہ ہیں..... ایک بیان میں اتنا ہی کہا جاتا ہے جس کی تصدیق ہو سکے۔ اگر کوئی چیز ممکنہ تجربے سے اصولی طور پر ماورا ہو تو اس کے متعلق کچھ کہا جا سکتا ہے نہ سوچا جا سکتا ہے اور نہ ہی پوچھا جا سکتا ہے۔"[۴۴]

فلسفہ بحیثیت منطقی نحو

مابعد الطبیعیات کو جعلی فکر ثابت کرنے کے علاوہ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے ایک اور

طریقہ استعمال کیا گیا ہے یعنی فلسفہ کو منطقی نحو ثابت کیا جائے۔ یہاں یہ ضروری ہے کہ منطقی تحلیل کے تصور کے فرق کو جو یورپی منطقی ایجابیوں اور برطانوی تحلیلی مفکرین میں تھا، واضح کیا جائے۔ ارمسن کہتا ہے:

"منطقی ایجابیوں کی تحلیل الفاظ اور جملوں کی ہے اور اس کا تعلق زبان سے ہے۔ لیکن پرانے تحلیلی مفکرین نے 'شے'، 'واقعہ'، جیسے مابعد الطبیعیاتی جعلی تصورات پیش کیے ہیں"[45]

کارنپ "شے" اور "واقعہ" کے لیے "مادی طرز" کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ ایئر نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ یورپی منطقی ایجابیوں اور پرانی برطانوی روایت میں نظریہ تحلیل کو ایک ہی طرح سے برتا گیا اور اس لحاظ سے یہ دونوں مماثل ہیں۔ اس نے کارنپ کا جملوں کے ترجمے والا نظریہ تو قبول کر لیا لیکن اس کے منطقی نحو والے نقطۂ فکر سے اتفاق نہ کیا۔ میرے خیال میں منطقی ایجابیوں اور برطانوی تحلیلی مفکرین کو ایک سمجھنا سخت غلطی ہو گی۔ گو دونوں تجربیت پسند ہیں لیکن مابعد الطبیعیات کی مخالفت میں دونوں میں فرق ہے۔ سوائے ہیوم کے کسی بھی برطانوی مفکر نے مابعد الطبیعیات کو بے معنی نہیں قرار دیا۔ دونوں کے درمیان ایک وسیع خلیج ہے۔

"یورپی منطقی ایجابیہ علمیاتی مسائل سے قطعی دلچسپی نہ رکھتے تھے جب کہ برطانوی مفکرین نے اس پر پوری توجہ دی۔ برطانوی مفکرین نے سائنسی اور ریاضیاتی نظریات پر یورپی ایجابیہ کے مقابلے میں بہت کم توجہ دی"[46]

اس لیے ایئر کی اس بات کو ماننا بہت مشکل ہے کہ موئر، برکلے، ہیوم (بلکہ افلاطون تک) نے پوری انداز میں تحلیل کو برتا ہے۔ موئر کا ایجابیوں سے ایک بنیادی اختلاف یہ ہے کہ موئر اشخاص اور اشیاء کی ایک خارجی دنیا پر یقین رکھتا ہے۔ رسل کہتا ہے کہ موئر کا ایجابیوں سے یہ اختلاف ہے:

"میں چند واقعات کے متعلق جملوں سے ابتدا کرتا ہوں جیسے 'یہ سرخ ہے'، 'وہ روشن ہے'، 'میں اس وقت گرم ہوں'۔ یہاں ایک جملے کی شہادت کوئی دوسرا جملہ نہیں ہے، بلکہ ایک واقعہ ہے اور کوئی دوسرا واقعہ جو کسی وقت کسی مقام پر ہو، اس شہادت کا اثبات یا نفی نہیں کر سکتا ہے"[47]

وٹگنسٹائن[48] کے نزدیک ایسے جملوں کا وجود نہیں ہے جو جملوں کی ہیئت کو ظاہر کریں۔ جب برکلے کسی وجود کا ذکر کرتا ہے تو اس کا مطلب حسی صفات سے ہوتا ہے جن کا ادراک کیا جا سکتا ہے۔ حسی صفات کسی بھی معنی میں 'منطقی تعمیر' Logical construction نہیں ہیں۔ وہ تخیلی اور حقیقی معروض میں فرق کرتا

ہے۔اس لیے آئیر پرانے مابعدالطبیعیاتی مفکرین کو اپنی جانب کرنے میں حق پر نہیں ہے منطقی جوہریت پسند Logical Atomists بھی منطقی ایجابیوں سے اختلاف رکھتے ہیں۔جوہریت پسندوں کے نزدیک تحلیل کسی واقعہ کی کی جاتی ہے جس میں اس واقعہ کی ساخت اور عالم کے دوسرے واقعات کے ساتھ اس کے ربط کی وضاحت کی جاتی ہے۔

اب ہم کارنپ کی منطقی نحو سے بحث کریں گے۔فلسفہ کو زبان کی منطقی نحو کہنے کے بعد وہ 'قواعدی نحو' اور 'منطقی نحو' میں فرق کرتا ہے۔وہ کہتا ہے:

"فطری زبان میں قواعد کو مجروح کیے بغیر بے معنی الفاظ کی تشکیل کی اجازت دیتی ہے۔اسی لیے منطقی نقطۂ نظر سے قواعدی نحو کوتاہ ہے۔اگر قواعدی نحو منطقی نحو کے عین مطابق ہو تو جعلی بیانات کا سوال ہی نہیں اٹھے گا۔"[۳۹]

ذرا اس کی مثالیں دیکھیے:

(i) سیزر ایک خاص ہندسہ ہے Prime number

(ii) سیزر ایک جنرل ہے

(ii) صحیح ہے لیکن (i) کے الفاظ بھی نحوی اعتبار سے صحیح ہیں لیکن بے معنی ہیں۔'خاص ہندسہ' صرف ہندسہ کے تعلق سے صحیح ہو سکتا ہے۔لیکن اشخاص کے تعلق سے صحیح نہیں ہے۔قواعدی نحو کے ذریعے سے جملہ (i) کی بے معنویت واضح ہو جاتی ہے لیکن اس کے خیال میں مابعدالطبیعیاتی بیانات میں ایسی غلطیاں آسانی سے نہیں پکڑی جا سکتی ہیں۔قواعدی نحو الفاظ کو اسم، صفت، فعل وغیرہ میں منقسم کرتی ہے۔یہ اس لیے تسلی بخش نہیں ہے کہ یہ الفاظ جعلی بیانات کو جنم دیتے ہیں۔اس لیے وہ الفاظ کی مزید نحوی تقسیم چاہتا ہے جیسے 'شے لفظ' Thing word 'صفت لفظ' quality-word ربط لفظ relation- word جو اس کے خیال میں جعلی بیانات کو ختم کر دیں گے۔الفاظ کو اسم، صفت کے بجائے ان کی نئی نحوی قسم سے پکارا جائے گا۔جعلی بیانات کے سوال سے اتنے مؤثر طریقے سے نمٹنے کے بعد اس کے خیال میں 'منطقی تعمیری زبان' Logically constructed language میں مابعدالطبیعیات کو بیان کرنے کا سوال ہی نہیں ہوگا اور اس طرح سے اس کا اخراج مکمل ہوگا۔

صوری اور مادی طرز

کارنپ صوری اور مادی طرز کی تقسیم کی مندرجہ ذیل مثالیں دیتا ہے جس کی بنیاد منطقی نحو اور قواعدی

نحو کی تفریق پر ہے۔

مادی طرز material Mode

(الف) کل کے لیکچر میں بابل کا ذکر کیا گیا تھا۔
(ب) دوستی ایک تعلق ہے۔
(ج) دنیا اشیا کا نہیں واقعات کا مجموعہ ہے۔
(د) وقت مسلسل ہے۔

صوری طرز Formal Mode

(الف) لفظ 'بابل' کل کے لیکچر میں استعمال ہوا تھا۔
(ب) "دوستی" ایک تعلقی لفظ ہے۔
(ج) سائنس اسموں کا نہیں جملوں کا ایک نظام ہے۔
(د) حقیقی۔ ہندسی اظہارات کو زمانی۔ ہم رتبہ کے مانند استعمال کیا گیا ہے۔

The real-number expressions as used as time Coordinater

کارنپ کی تمام کوشش یہ ہے،
"مادی طرز کے جملوں کی ایسی تشکیل کی جائے کہ وہ معنی اور مفہوم کے بجائے صرف
ان کے نحوی طرز کو ظاہر کریں۔"

اوپر کی مثال (الف) مادی طرز میں بابل سے مراد ایک شہر ہے جبکہ صوری طرز (الف) میں لفظ 'بابل' کا ذکر ہے۔ اسی طرح دوستی کسی تعلق کو ظاہر نہیں کرتی ہے بلکہ یہ ایک 'ربطِ لفظ' ہے۔ دوسری مثالوں میں یہی صورتِ حال ہے۔

آیئے دیکھیں کہ کارنپ نے ترجمے کی تکنیک سے کیا حاصل کیا۔ مادی طرز کے جملوں کو صوری طرز میں ترجمہ کرکے کیا واقعی اس نے اسلوبِ بیان کو زیادہ واضح کر دیا اور ابہام دور ہو گیا؟ کیا اس طرح اس نے لسانی انتشار سے چھٹکارا پا کر سائنس کے بامعنی جملے حاصل کیے؟ سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ صوری طرز میں جملوں کا جو مفہوم ہے وہ مادی طرز کے جملوں سے قطعی مختلف ہے۔ صرف یہ کہنے سے کہ لفظ 'بابل' کل کے لیکچر میں استعمال ہوا، یہ بات ادا نہیں ہوتی ہے کہ کل بابل پر ایک لیکچر دیا گیا۔ بلکہ اس

پرانے شہر بابل کے متعلق تھا جس سے ہم سب واقف ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ لکچر میں لفظ ' بابل ' بالکل نہ استعمال کیا جاتا، اور اس سے متعلق کوئی دوسرا لفظ یا فقرہ استعمال کیا جاتا۔ صرف یہ کہنے سے کہ لفظ ' بابل ' استعمال کیا گیا، پوری بات ادا نہیں ہوتی۔ کارنپ کا یہ خیال غلط ہے کہ صوری طرز میں لفظ ' بابل ' مادی طرز کے جملے کے برابر ہے اور وہی مفہوم ادا کرتا ہے۔ لفظ ' بابل ' شہر بابل کے برابر نہیں ہو سکتا ہے وہ صرف اس کی نشاندہی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح درستی ایک باہمی تعلق ہے جو افراد کے درمیان ہوتا ہے جب (ج) اور (د) کی مثالیں لیتے ہیں تو معنی کی خلیج اور وسیع ہو جاتی ہے۔ (ج) اور (د) مکان اور زمان کے متعلق ہیں لیکن ان کے ترجمے تو ان کے مفہوم کے نزدیک بھی نہیں پہنچتے۔ دنیا سے متعلق گفتگو سے مراد "سائنس کے جملوں" کی گفتگو نہیں ہے۔ سائنس ایک طریقۂ کار ہے جبکہ دنیا اس میں پائی جانے والی اشیاء کا مجموعہ ہے۔ ان تمام مثالوں میں معنی کا نقصان یکطرفہ نہیں، دوطرفہ ہے۔ وہ اس طرح کہ ہم صوری طرز کو دوبارہ مادی طرز میں ترجمہ نہیں کر سکتے ہیں۔ اوپر کی مثالوں میں ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ صوری طرز کے جملے ہمیں بابل اور درستی کے متعلق وہ کچھ نہیں بتلا پائے جو ہم مادی طرز کے جملوں سے سمجھتے ہیں۔ اس لیے نحو خالص صورت میں حقیقی نحو نہیں ہے۔ خالص یہ اس وقت ہو سکتی ہے جب وہ ہمیں یہ بتلائے کہ وہ کس کے متعلق ہے۔ منطق صرف خالص صورت کا نام نہیں ہے بلکہ وہ محاصرہ کی منطق Logical of Discourse ہے۔ جب ہم کسی خاص چیز کے متعلق کچھ کہتے ہیں تو ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم کیا کہہ رہے ہیں۔ قواعدی نحو کی گئی گفتگو کو ہم سمجھتے ہیں۔ کسی جملے کے معنی کا تعین کرنے کے لیے ہم جملے کے مواد، اس کی اصطلاحیں اور ان حدود پر توجہ دیتے ہیں جن میں جملہ استعمال ہوتا ہے۔ ہم اسے قواعدی نحو کی منطقی فہم کہتے ہیں جو اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی، جب تک کہ جملے میں استعمال شدہ الفاظ کے معنی معلوم نہ ہوں۔ اشاری منطق معنی سے آزاد ہے اس لیے کلام جن چیزوں کی طرف اشارہ کرتا ہے ان پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے۔ کارنپ کا خیال ہے: "اس کا صوری طریقہ تمام منطقی مسائل کو سمیٹ لیتا ہے، جن میں معنی اور مواد کے مسائل بھی شامل ہیں (جبکہ معنی کے مسائل نفسیاتی نہیں) صحیح معنی میں منطقی ہیں۔"[۲۸]

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کارنپ وٹگنسٹائن سے معنی اور صورت کے مسئلہ پر اختلاف رکھتا ہے۔ وٹگنسٹائن کا خیال ہے کہ اس کی فلسفیانہ تشریحات صورت سے آگے بڑھ کر جملوں اور اصطلاحوں کے معنی کی طرف اشارہ کرتی ہیں لیکن کارنپ اپنے نحوی جملوں کے معنی کی طرف توجہ دینا ضروری نہیں سمجھتا۔ وہ وٹگنسٹائن سے اس بات پر متفق ہے:

"سائنسی منطق کے کوئی خاص جملے نہیں ہیں، جو ہیں وہ نحوی جملے ہیں اور جزوی طور پر

ریاضیات اور جزوی طور پر طبیعیات کے جملے ہیں۔[۴۲]

اس سے پہلے کہ ہم کارنپ کی صوری اور مادی تفریق کے متعلق کسی نتیجہ پر پہنچیں، یہ دیکھیں کہ اپنے اس موقف کے متعلق وہ خود کیا کہتا ہے۔ وہ خود نہیں چاہتا کہ:

"کلام کی مادی طرز کو یکسر ختم کر دیا جائے کیونکہ یہ عام استعمال میں ہے اور لوگ اس کو آسانی سے سمجھ لیتے ہیں۔ ...... یہ ضروری نہیں کہ مادی طرز کلام کے جملے لازماً سب غلط ہوں لیکن وہ اکثر نامکمل ہوتے ہیں۔ .... جہاں شک اور ابہام ہو تو بہتر یہ ہے کہ اس کے خاص جملے کا صوری طرز میں ترجمہ کر دیا جائے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ کیا وہ کوئی دعویٰ assertion ہے یا تجویز ہے اور کس زبان میں ہے۔"[۴۳]

وہ خود چند مثالوں میں ترجمے کے مستند ہونے پر شک کرتا ہے۔ مثلاً ونگنسٹائن کے جملے 'دنیا اشیاء کا نہیں، واقعات کا مجموعہ ہے' کو صرف ایک معنی میں نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس کو مختلف معنی پہنائے جا سکتے ہیں جیسا کہ لوگوں نے کیا ہے۔ جو بھی اس جملے کا ترجمہ کرے گا، وہ ترجمہ صرف ایک تجویز ہوگا اور کسی بھی طور پر بندش نہ ہوگا۔ یہاں وہ مادی طرز کی غلطیوں کے بجائے خطرات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ:

"مادی طرز کلام فی نفسہٖ غلط نہیں ہے، وہ آسانی سے غلط استعمال کا شکار ہو جاتا ہے۔ اگر مناسب تعریفیں اور قواعد وضع کیے جائیں اور ان کا صحیح استعمال ہو تو ابہام اور تضاد پیدا نہ ہوں گے۔"[۴۴]

لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قواعدی نحو کے اصول یہ کام کیوں نہیں کر سکتے۔ اس کو شک قبول کرتا ہے لیکن کارنپ قبول نہیں کرتا۔ کارنپ کے خیال میں لفظی زبان بہت ہی بے قاعدہ اور الجھی ہوئی ہوتی ہے۔ اس کو اصولوں کے نظام کے ذریعے سمجھنا بہت مشکل ہے۔ کارنپ کے اس خیال سے اتفاق ممکن نہیں۔ کارنپ ان باتوں کے باوجود ترجمہ کو اہمیت دیتا ہے۔ گو ترجمہ اس کے نزدیک ایک تجویز ہے لیکن کلام کا صوری طرز میں ترجمہ کرنا تمام فلسفیانہ جملوں کی کسوٹی ہے۔ وہ جملے جن کا ترجمہ ممکن نہیں، سائنسی زبان کے دائرے سے باہر ہیں، چاہے ان جملوں میں احساس کی کتنی ہی شدت اور گہرائی کیوں نہ ہو۔ یہاں ونگنسٹائن کے مشہور جملوں کا ذکر ضروری ہے۔ 'حقیقتاً کوئی چیز ناقابل بیان نہیں ہے، جسے دکھایا جا سکتا ہو، اس کے متعلق گفتگو نہیں کی جا سکتی'۔ کارنپ ان جملوں کو مبہم کہتا ہے (حالانکہ ان کو اسے بے معنی کہنا چاہیے تھا) کیونکہ ان جملوں کا ترجمہ نہیں ہو سکتا ہے۔ رسل کارنپ کے حوالے سے کہتا ہے کہ:

"منطقی ایجابیوں میں ایک میلان رہا ہے کہ زبان کو ایک ایسا آزاد دائرہ مانا جائے جس کا غیر زبانی واقعات کے بغیر مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔"[۴۵]

یہ مبالغہ ہے کہ صرف منطقی نحو کے ذریعے ایجابی شاید یہ بات بھول جاتے ہیں کہ زبان بھی دوسرے مظاہر کی طرح ایک تجربی منظر ہے۔ جب ہم 'سرخ'، 'زرد'، 'کرسی' وغیرہ الفاظ استعمال کرتے ہیں تو یہ الفاظ چند چیزوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ کارنپ کے خیال میں تصوریت اور حقیقت محض الفاظ کی خالی جنگ ہیں کسی بھی فلسفیانہ فکر کو ہم زیادہ سے زیادہ ایک دعویٰ کے بجائے ایک تجویز کے طور پر قبول کر سکتے ہیں اور اس کی افادیت اور نتائج سے بحث کر سکتے ہیں لیکن کارنپ کا یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ کوئی بھی فلسفیانہ نظریہ ایک تجویز نہیں ایک دعویٰ ہوتا ہے جس کے پیچھے دلائل ہوتے ہیں۔ یہ صرف ایک لسانی نظریہ بھی نہیں ہوتا جسے کارنپ اپنے منطقی نحو میں ترجمہ کر سکے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ کارنپ کے نحوی جملے اصل مسائل کو چھپاتے ہیں بجائے ان کو حل کیا کریں گے وہ تو ان کو پوری طرح بیان بھی نہیں کر پاتے (اوپر کی مثال میں آپ نے وٹگنسٹائن کے جملوں کا ترجمہ کرنے میں کارنپ کی ناکامی دیکھی ہی) کارنپ کی صوری طرز کی تکنیک سے مسئلہ حل نہیں ہوتا ہے۔ اس کو پرانے مادی طرز میں دیکھنا اور پرکھنا ہوگا۔ کارنپ اور اس کے ساتھیوں نے یہ کہنے سے کہ بیان کسی واقعہ کو درج کرتا ہے، اس لیے اجتناب کیا کہ انہیں خطرہ تھا کہ واقعات کے متعلق جو گفتگو بھی کی جائے گی وہ وٹگنسٹائن کی طرح مابعدالطبیعیاتی ہوگی۔ ساتھ ہی انھوں نے سوچا کہ تکراریہ اور تجربی Tautological – Empirical کی تفریق اتمی exhaustive ہے کہ اس کے ذریعے مابعدالطبیعیات خارج ہو جائے گی۔ ان کے نزدیک فلسفہ صرف بیانات کی منطقی تحقیق ہے جس میں زبان کا کسی واقعہ سے تعلق کے بجائے بیانات کا ایک دوسرے سے تعلق دیکھا جاتا ہے۔

کارنپ نے منطق کو دو معنی میں استعمال کیا ہے۔ ایک خالص منطق اور دوسرا اطلاقی منطق جسے وہ علمیات بھی کہتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ منطق کے تمام بیانات تکراریہ ہیں یعنی ان میں کوئی مواد نہیں ہے جن سے وہ استناج Inference کر سکیں لیکن اس کی اطلاقی منطق تجربی علوم کے بیانات اور تصورات سے بحث کرتی ہے اس کا خالص منطق سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کارنپ کے خیال میں ہیگل کا خالص منطق پر مابعدالطبیعیات کی بنیاد رکھنا بالکل بے سند ہے۔ خود اس کے مطابق خالص منطق یہ نہیں بتلاتی کہ تجربیت صحیح فلسفیانہ نظریہ ہے یا نہیں لیکن اطلاقی منطق، تجربیت (طبعیاتیت Physicalism) کو صحیح اور مابعدالطبیعیات کو غلط ثابت کرتی ہے۔ اطلاقی منطق صرف حسّی معطیات Sense-data ہی کو قابلِ مطالعہ سمجھتی ہے لیکن کوئی قبل تجربی حکم ایسا نہیں لگایا جا سکتا ہے جس سے یہ فیصلہ کیا جا سکے کہ کن تصورات کو قبول کرنا چاہیے

اور کن کو رد کر دینا چاہیے۔ یہ ہم منطقِ محاصرہ Logic of Discourse سے طے کر سکتے ہیں۔ اس دائرہ بحث میں صرف تجربی ہی نہیں، اخلاقی، مذہبی اور جمالیاتی مسائل بھی آئیں گے (کارنپ اخلاقی مذہبی اور جمالیاتی تجربات کو یا تو بے معنی قرار دیتا ہے یا پھر ان کو صرف جذباتی سمجھتا ہے) لیکن مشکل یہ ہے کہ کارنپ کی سائنسی منطق میں معروضی سوالات کے بجائے نحوی سوالات ہیں اس لیے اس کے خیال میں تجربی علوم میں ہم سائنسی اصطلاحات کے معنی کے متعلق گفتگو نہیں کرتے بلکہ صرف نحوی یعنی اصطلاحات اور جملوں کے متعلق گفتگو کرتے ہیں۔ غرض کارنپ کی دونوں منطقوں (خالص اور اطلاقی) کا ایک ہی مقصد ہے یعنی نحوی بحث۔ کارنپ کے خیال میں خالص اور اطلاقی منطق دونوں مل کر کلام کو ابہام اور الجھنوں سے پاک کر دیں گے لیکن ایسا ممکن نہ ہو سکا کیونکہ اشاریت صرف ہیئت پر توجہ دے سکتی ہے لیکن کلام میں ہم چیزوں کے متعلق مختلف انداز میں بات کرتے ہیں۔ آئر منطقی نحو کے بجائے قواعدی نحو کے ذریعے علیاتی سوالات سے بحث کرنا چاہتا ہے۔ کارنپ کے خیال میں تصوری اور حقیقی کا نزاع 'محض الفاظ کی جنگ' ہے۔ لیکن آئیر اس سے متفق نہیں ہے اور اس سلسلے میں وہ اپنا حل پیش کرتا ہے۔ مثلاً نزاع ایک تصوری 'حقیقت' پر ہے۔ آئیر کہتا ہے

"یہ سوال کہ ایک معروض حقیقی ہے یا تصوری ایک تجربی سوال ہے، مابعد الطبیعیاتی سوال نہیں ہے"[۳۶]

اس سلسلے میں پیش کیا جانے والا نظریہ اور اس پر تنقید دونوں ہی جزواً منطقی، جزواً مابعد الطبیعیاتی اور جزواً تجرباتی ہیں اور ان تمام اجزا میں کوئی گہرا منطقی ربط نہیں ہے۔ اس لیے اس نظریے کے کچھ اجزا کو قبول کر کے دوسروں کو رد کیا جا سکتا ہے۔ اس نزاع میں، میں آئیر کی صرف ان تجاویز کو روں گا جو اس نے برکلے کی مشکلات کو حل کرنے کے سلسلے میں دی ہیں۔ مثلاً آئیر کے اس خیال پر برکلے کا کیا ردِعمل ہوگا کہ:

"کسی ایسی شے کے وجود کے متعلق دعویٰ کرنے میں کوئی تضاد نہیں ہے جس کو فی الواقع کبھی نہیں دیکھا گیا، جس طرح مادی چیزوں کا وجود ہے اسی طرح آدمیوں کا بھی وجود ہے"[۳۷]

ذہنی اور طبعی منطقی تعبیرات میں آئر کا قضیہ افتراضیہ Hypothetical prop جو استقرائی بنیادوں پر استوار ہے کیا برکلے کے خدا کے تصور سے بہتر ہے؟ آئیر نے شاید اس بات کو نظرانداز کر دیا کہ برکلے اشیا اور معروض کے وجود کا منکر نہیں ہے بلکہ وہ ان کی مادی ماہیت کا منکر ہے۔ برکلے کو اپنے اصول جو مُدرکہ ne Est-Percipi کے تحت خدا کو لانا پڑا تاکہ معروضی دنیا کے

وجود کو برقرار رکھا جا سکے۔ اگر وہ ایسا نہ کرے تو وہ اپنے اصول پر قائم نہیں رہ سکتا۔ یہ اس کے استدلال کی کوئی معمولی غلطی نہیں ہے۔ بلکہ اس کے علیاتی اصول کی لازمی شرط ہے کیونکہ وہ کسی بھی صورت میں غیر مشاہدہ معروضات کے وجود کی اجازت نہیں دے سکتا ہے۔

مندرجہ بالا مباحث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ تصوری اور حقیقی کا نزاع خیالی نہیں ہے اور نہ ہی کوئی ایک نظریہ بے معنی ہے۔ ہر نظریہ تجربے سے اپنے موقف کی صداقت کے سلسلے میں چند شواہد حاصل کرتا ہے۔ مثلاً ہر کلے ہر وجود کو ادراک کے مماثل کر لیتا ہے اور اس طرح تمام موجودات کو دیکھنے والے تصورات تک محدود کر دیتا ہے جس میں خدا کائناتی صاحب ادراک بن جاتا ہے۔ حقیقت پسند دیکھتا ہے کہ اشیاء ہمیشہ ہمارے ادراک میں نہیں رہتی ہیں اور ان دنوں میں جبکہ ہم ان کو نہیں دیکھتے وہ نابید نہیں ہو جاتی ہیں۔ کوئی ایسا حل جو دونوں کے لیے قابل قبول ہو اور اسے کسی حد تک حتمی بھی مانا جائے ایک 'کھلی امکانی صورت' ہے لیکن ایسے حل کی ناکامی سے اس نزاع کی حقیقت سے انکار کرنے کا کوئی جواز نہیں۔ آیر کو اس کا احساس ہے۔ اس لیے وہ کہتا ہے کہ یہاں لفظ 'حقیقت' کے عام معنی پر جھگڑا نہیں ہے کیونکہ یہ آسانی سے طے پا سکتا ہے کہ تصویر حقیقی ہے یا التباس بلکہ نزاع اس پر ہے کہ ایک کہتا ہے کہ تصویر دیکھنے والے کے ذہن میں موجود ہے۔ دوسرا کہتا ہے کہ تصویر کا اپنا ایک وجود ہے جو دیکھنے والے سے الگ ہے۔ آیر کے خیال میں چونکہ اس نزاع میں ایک فریق بن جاتا ہے اور اپنا حل پیش کرتا ہے اس لیے وہ ہمارا 'مابعدالطبیعیاتی بھائی' بن جاتا ہے۔

داخلی اور خارجی سوال

کارنپ نے جب یہ دیکھا کہ کلام کی صوری اور مادی طرز کی تفریق سے وہ مابعدالطبیعیات کی ساکھ کو کوئی خاص نقصان نہیں پہنچا سکا تو اس نے دوسرا طریقہ استعمال کیا۔ اس مرتبہ اس نے وجود کے سلسلے میں داخلی اور خارجی سوالات کی تفریق پیش کی جو اصل میں اس کی منطقی نحو کی ہی ایک بدلی ہوئی شکل ہے۔ داخلی سوالات سے مراد وہ سوالات ہیں جو زبان کے دائرۂ کار میں کچھ نئی اشیاء entities کے وجود کے متعلق اٹھائے جا سکتے ہیں لیکن خارجی سوالات وہ ہیں جو ان اشیاء کے نظام کی حقیقت یا وجود کے بارے میں اٹھائے جاتے ہیں۔[۴۹] اس لیے یہ جعلی سوالات ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ روزمرّہ کی زبان میں قابل مشاہدہ اشیاء اور واقعات کے متعلق ہم سوالات کے جوابات دے سکتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ 'کیا یہ سفید کاغذ کا ٹکڑا ہے؟' لیکن یہ سوال کرنا کہ 'کیا حقیقت میں سفید کاغذ کے ٹکڑے کا وجود ہے؟' ایک

مابعد الطبیعیاتی سوال ہے۔ وہ اپنے موقف کو پھر دہراتا ہے کہ دنیا کے متعلق حقیقی تصوری نزاع ایک جعلی نزاع ہے۔ یہاں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کارنپ کے صوری طرز کلام کی شدت کچھ کم ہوئی ہے۔ اور مادی طرز کلام کی اجازت دی گئی ہے لیکن ایک دوسرے انداز میں ایک رکاوٹ پیدا کی گئی ہے یعنی اشیائے عالم کے یقین کی اجازت نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہم نے ابتدا سے اپنی زندگی میں Thing Language زبان کے ذریعے شے کے ذکر کو قبول کر لیا ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسکو Thing world اشیائے عالم کے یقین کا جواز سمجھا جائے۔ ایسا کوئی یقین، دعویٰ اور مفروضہ موجود نہیں ہے کیونکہ یہ ایک نظری سوال ہے۔ اس کے نزدیک اشیائے عالم کو قبول کرنا صرف اس کے متعلق بیانات دینا ہے جن کی جانچ کی جا سکتی ہے اور جن کو قبول یا رد کیا جا سکتا ہے۔ لیکن شے والے عالم کی حقیقت کا نظریہ ان بیانات میں سے ایک نہیں ہے کیونکہ اس کو شے والی زبان یعنی بیانات میں ادا نہیں کیا جا سکتا۔ یہ اس کے نزدیک ایک عملی اور نتائجی سوال ہے کیونکہ شے والی زبان روزانہ انداز میں زندگی کے بہت سے معاملات میں بہت اچھی طرح سے کام کرتی ہے۔ کارنپ کی اس تفریق کی روشنی میں بہت سے دوسرے فلسفیوں نے دوسری مجرد چیزوں کے متعلق بحث اٹھائی جیسے اضافت، کیفیت، عدد، معنی وغیرہ۔ ان کا موقف تھا کہ یہ لسانی صورتیں نہیں ہیں بلکہ کسی قسم کی اشیاء ہیں جن کے متعلق فلسفیانہ قضیات کہے گئے ہیں۔ رائل نے کارنپ کی ان لسانی صورتوں کو مجرداشیاء قرار دیا اور کوائن کے نزدیک یہ 'افلاطونیت' کی ایک صورت ہے۔ اس کے خیال میں کارنپ کی داخلی خارجی سوالات کی تفریق غلط بنیاد پر ہے کیونکہ درحقیقت ایسی کوئی تفریق نہیں ہے۔ کوائن کہتا ہے:

> "ہم انفرادی چیزوں کے متعلق گفتگو کر سکتے ہیں جیسے سرخ مکانات، سرخ پھول، سرخ سورج۔ لیکن یہ سوچنا کہ سرخ رنگ سے مراد کوئی انفرادی یا اجتماعی شے مراد ہے تو یہ غلط ہے۔ مکانات، پھول اور سورج سب کا سرخ ہونا بنیادی Ultimate اور ناقابلِ تقسیم ہے۔"[۱۹]

اسی طرح معنی بھی کوئی مجرد شے نہیں ہے بلکہ ایک لسانی اظہار ہے اور با معنی بھی قطعی طور پر بنیادی اور ناقابلِ تقسیم ہے۔ لیکن کوائن کی یہ گفتگو تسلی بخش نہیں ہے۔ یہ کہنا کہ 'سرخ' یا 'معنی' بنیادی اور ناقابلِ تقسیم ہے، مسئلہ کا حل نہیں ہے۔ آسٹن، کوائن کو جواب دیتے ہوئے کہتا ہے:

> "جب کسی سائنسدان کو ایک برقیہ کے وجود کے متعلق مسئلہ درپیش ہو تو وہاں واضح طور پر یہ کہتا ہو گا کہ وہ برقیہ وجود رکھتا ہے یا نہیں رکھتا ہے۔ وہاں ہم اس دعویٰ

> کے اظہار کے لیے کوئی طریقہ کار ڈھونڈنے کے چکر میں نہ ہوں گے ۔ یہ اصطلاحی مسائل سے مربوط کرنے کی ایک کوشش ہے جو اکثر کی جاتی ہے اور جس سے دلچسپی اور اہمیت مؤخر الذکر کے مقابلے میں اول الذکر کو منتقل کر دی جاتی ہے۔[۹۵]

کواکن جزوی معروضات کے وجود کو تو تسلیم کرتا ہے لیکن کلیات Universals کو نہیں مانتا۔ جبکہ کارنپ اشیاء والے عالم ہی کی حقیقت کو تسلیم نہیں کرنا چاہتا جو اس کے نزدیک ایک بے معنی بیان ہے (اندازہ کیجیے کہ منطقی نحو کے صوری طرز کی گرفت ابھی تک اس پر ڈھیلی نہیں ہوئی) صحیح نتیجہ خود اس کے الفاظ میں یہ ہے ،

> "شئے زبان کی کارگزاری اس بات کا ثبوت ہے کہ شئے ۔ عالم ایک حقیقت ہے"

لیکن وہ یہ نتیجہ نہیں نکالنا چاہتا اور صرف شئے زبان کی اہمیت پر زور دیتا ہے ۔ اسی کو وارنک نے لسانی فیلڈ سے تعبیر کیا ہے اور اس کے نزدیک یہ فلسفہ میں نحوی طرزِ فکر پر زیادہ زور دینے والوں کے لیے ایک سبق آموز تنبیہ ہے۔

کارنپ داخلی۔خارجی تفریق کے بعد ایک نیا طریقہ عملی سوال Practical کے نام سے پیش کرتا ہے جس سے اس کے خیال میں اس کی ساری مشکلات حل ہو جائیں گی ۔ اس طرح وہ عام زندگی کے شئے عالم کو ماننے کے قریب پہنچ جاتا ہے لیکن شاید اپنی لسانی قید کی وجہ سے اسے قبول کرنے سے شرماتا ہے وہ مانتا ہے کہ اس کی داخلی۔خارجی سوالات کی تفریق نے مسئلہ کو حل نہیں کیا ۔ عملی سوالات کی وجہ سے وہ خارجی سوالات کو ایک باعزت مقام دینے کے لیے تیار معلوم ہوتا ہے جو کہ اس سے پہلے اس کے لیے ممکن نہ تھا ر وہ کہتا ہے

> "خارجی سوال نظری سوال نہیں بلکہ عملی سوال ہے ، اس کے لیے کسی نظری تائید کی ضرورت نہیں ہے ۔ کیونکہ اس میں کوئی یقین یا دعویٰ مضمر نہیں ہے"[۱۶]

نیگل جب کارنپ سے پوچھتا ہے کہ صفاری Infinitesimal یا قضیہ جیسی اشیاء کے وجود کے بارے میں کون سا حتمی ثبوت مہیا کیا جا سکتا ہے تو کارنپ کے پاس اس کا کوئی جواب نہیں ہے ۔ وہ اپنے ناقدین کو رواداری کا درس دیتا ہے کہ اسے لسانی صورت کو استعمال کرنے کی اجازت دی جائے کیونکہ وہ علمی تحلیل Semantic میں ضروری اور بار آور ہے ۔ جب ہم اشیاء کی دنیا کو قبول کرتے ہیں تو اس کے ساتھ اشیاء کی زبان کو بھی قبول کرتے ہیں کیونکہ زبان کے ذریعے ہم

اشیا کو جانتے ہیں۔ اشیاء کی دنیا کی حقیقت کو تسلیم کرنا ایک بنیادی نکتہ ہے۔ ہم کارنپ کی طرح اسے صرف خارجی سوال (یا جعلی سوال) نہیں کہہ سکتے۔ ہمارے خیال میں وہ بنیادی بلکہ وجودی سوال ہے اور مابعد الطبیعیات کی اساس ہے۔ آئیر کارنپ کی طرح خارجی دنیا کے متعلق گفتگو کرنے سے نہیں شرماتا بلکہ حقیقت اور طبعی حقیقت کے نظریات سے بحث کرتا ہے۔ آئیر کارنپ کی مندرجہ بالا تفریق کو اپنے مقصد کے لیے اپنے انداز میں استعمال کرتا ہے۔ آئیر کے خیال میں داخلی سوالات وہ ہیں جن میں اشیاء کے متعلق مثبت یا منفی جواب دیا جا سکتا ہے لیکن خارجی سوالات میں ایسا ممکن نہیں (یہاں اصول تصدیق کی گرفت کا اندازہ کیجیے) مثال کے طور پر عدد کے سوال پر ۲، ۳، ۴ اعداد کی مثال دی جاتی ہے لیکن یہ سوال کہ عدد بحیثیت ایک 'مجرد شے' کیا ہے اور اس کا جواب ممکن نہیں ہے۔ آئیر کے خیال میں،

"ایک شخص قضیات، ریاستوں، اعداد، اور دیو مالائی چیزوں کے متعلق آسانی سے گفتگو کر سکتا ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ان کے وجود پر یقین رکھنے کا خود کو پابند سمجھتا ہے۔"[52]

لیکن یہاں جن اشیاء کا ذکر ہو رہا ہے وہ مختلف نوعیت کی ہیں اور ان کے وجود کے سوال میں مشکلات ہیں۔ مثلاً دیو مالائی چیزیں وجود نہیں رکھتی ہیں لیکن ریاستیں اور اقوام کا وجود ہے۔ ہم جس انداز میں کرسی کے وجود کی بات کر سکتے ہیں اسی انداز میں ہم قضیہ کے وجود کی بات نہیں کر سکتے ہیں۔ ہم قضیات اور اعداد کی مثالیں دے سکتے ہیں لیکن وہ مادی چیزوں کی طرح نہیں ہیں۔ اس لیے چند اشیاء کے وجود میں یقین رکھنے یا نہ رکھنے والی بات اتنی آسانی سے ٹالی نہیں جا سکتی ہے جیسا کہ آئیر سمجھتا ہے۔ ان سب اشیاء کو ہم ایک ہی قسم میں شمار نہیں کر سکتے ہیں ہمیں مختلف اشیاء میں تفریق کرنی پڑے گی۔

آئیر کارنپ کے تفریق کی روشنی میں خارجی دنیا کی حقیقت کے متعلق یہ کہتا ہے،

"وجود کے لیے معیار داخلی ہو گا۔ کسی چیز کے ہونے کا سوال اس کے وظیفے سے متعین کیا جائے گا۔ اس وظیفے کے متعلق ہم کوئی وجودیاتی سوال نہیں پوچھیں گے کہ اس کو کس طرح جانا جا سکتا ہے۔ اسی طرح ہم مابعد الطبیعیاتی بھی سوال نہیں اٹھائیں گے کہ اعداد یا طبعی اشیاء دنیا کا بنیادی حصہ ہیں یا نہیں اس قسم کے سوالات کی اجازت ہی نہ ہو گی۔"[53]

لیکن اس اقتباس کے بعد کے ایک جملے میں وہ کہتا ہے:

"اگر ہمیں وجودیات کی ضرورت محسوس ہوئی اور ہم نے اس کے بارے میں فیصلہ

کیا تو ہمارا انتخاب سادہ حقیقت اور طبعی حقیقت کے درمیان ہوگا؟"

'وجودی سوال' کے ضمن میں یہ دونوں نظریات ایک دوسرے کے مقابل ہوں گے۔ آئیر وجودی سوال دو طرح سے اٹھاتا ہے (۱) وہاں حقیقت میں کیا ہے (۲) وہاں کیا ہونا چاہیے

اس کے خیال میں ہم سوال نمبر(۱) کی اجازت نہیں دیں گے کیونکہ اس میں ہم متعلق نظام کے اندر گفتگو کرنے کے بجائے خود اس کی ماہیت کے متعلق خارجی سوال اٹھا رہے ہیں۔ اگر ہم اس کی اجازت دیتے ہیں تو اس کے جواب میں ہم صاف طور پر یہ نہیں کہہ رہے کہ 'وہاں کیا ہے' بلکہ اس کا فیصلہ کر رہے ہیں کہ وہاں کیا ہونا چاہیے۔ ہم چاہے سادہ حقیقت کو اپنائیں یا طبعی حقیقت یا مظہریت کو، ان کے کچھ نتائج عقلی طور پر غیر تسلی بخش ہوں گے۔

آئیر کے خارجی اور داخلی سوالات مختلف نوعیت کے نہیں ہیں اگر وہ داخلی سوالات کے تحت ہمارے وجودی سوالات کی اجازت دے دے (جیسا کہ اس نے دو نظریوں کے سلسلے میں کیا ہے) تو ہمارا اس سے کوئی جھگڑا نہیں ہے۔ ہم اس سے متفق ہیں اگر وہ اس سوال پر کہ حقیقتاً وہاں کیا ہے، کوئی حتمی جواب چاہے تو وہ ہمارے پاس بھی نہیں ہے۔ آئیر کے یہاں خارجی سوالات غیر ضروری بن جاتے ہیں کیونکہ داخلی سوالات سے تمام کام بن جاتا ہے۔ اس طرح وجودی مباحث کو داخلی سوالات کے ذریعے قبول کیا گیا ہے۔

اب تک ہم نے جو بحث کی ہے، اس کو مختصراً اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے۔ منطقی ایجابیہ مابعدالطبیعیات کو وجود کے ساتھ ملا دیتے ہیں۔ لیکن کارنپ اس انتہا پر پہنچ جاتا ہے جہاں وہ علمیاتی سوالات کو بھی رد کر دیتا ہے اور ان کو جعلی سوالات قرار دیتا ہے۔ اس نے کوشش کی کہ جعلی فکر اور منطقی نحو کی دو بنیادوں پر وہ مابعدالطبیعیات کو معطل کرے لیکن اس میں کامیاب نہ ہو سکا۔ آئیر اور شلک ابتدا میں تو وجودیات کے مخالف نظر آتے ہیں لیکن وہ علمیاتی مباحث کی اجازت دیتے ہیں جن کے ذریعے سے وجودی مباحث دوبارہ داخل ہو جاتے ہیں۔ نتیجتاً شلک روح کی لافانیت جیسے مابعدالطبیعیاتی سوال سے بحث کرتا ہے اور آئیر داخلی سوالات کے تحت اپنی دونوں کتابوں LTL اور MC میں علمیاتی اور وجودیاتی مباحث کی اجازت دیتا ہے۔ آخر میں اس کا نقطۂ نظر کارنپ کے بجائے کانٹ کے قریب ہو جاتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ مابعدالطبیعیاتی سوالات ناقابل حل ہیں کیونکہ جتنے مختلف حل پیش کیے گئے ہیں، ان میں سے کسی ایک بارے میں بھی فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ اسی طرح منطقی ایجابیوں کی یہ کوشش کہ مابعدالطبیعیات کو بامعنی گفتگو سے خارج کر دیں، ناکام ہو جاتی ہے۔

حواشی

1- Philosophy of Science, F Phillipp, P. 20

۲- Tractatus نئے مترجم D.F.pears and B.F.Mc Guinness 1963.

۳- ایضاً ۴۔۵۔۶۲

۴- وٹگنسٹائن رسالہ ۱، ۶۱

۵- ایضاً ۴۲۲۱

۶- Notes on Meaning, A.R. White, P. 26.

۷- Notes on Meaning, A.R. White, P. 27

۸- رسالہ ۴۳۰، ۴

9- Foundations of Mathematics, F.P. Ramsey, P. 263.

۱۰- Logical Positivism (ed), A.J. Ayes, P. 72

۱۱- ایضاً ص ۸۱

۱۲- Logical Syntax of Language, R. Carnap, P. 280.

۱۳- Readings in the 20th Cent Phil, R. Carnap, P. 394.

۱۴- ایئر P.10–12 LP

۱۵- ایئر P.34 LP.

۱۶- ایئر P.40 LP

۱۷- ایئر P.57 LP

۱۸- ایئر P.107 LP

۱۹- ایضاً P.56

۲۰- پیرس See-2 collected papers

۲۱- ایضاً See–255 collected papers

۲۲۔ پیرس See–23 collected papers.

۲۳۔ پیرس V.598 collected papers

۲۴۔ ایضاً V.423 collected papers

۲۵۔ ائیر P:145 LP

۲۶۔ کارنپ "The Elimination of Metaphysics" (article) P.72

۲۷۔ ایضاً P.72

۲۸۔ ائیر Language, Truth, Logic, P.35.

۲۹۔ ایضاً P.42 LTL

۳۰۔ ایضاً P.49 LTL

۳۱۔ ایضاً P.115 LTL

۳۲۔ ایضاً P.35 LTL

۳۳۔ شلک، Article Meaning and verification in Logical positivism P.148

۳۴۔ کارنپ P.76 EP

۳۵۔ امرسن philosophical Analysis, P.119

۳۶۔ پیسمور A Hundred Years of philosophy, P.17

۳۷۔ رسل An Inquiry into Meaning and Truth, P.311

۳۸۔ وٹگنسٹائن 4.121

۳۹۔ کارنپ P.68 EM

۴۰۔ ایضاً P.277 LSL

۴۱۔ ایضاً P.282 LSL

۴۲۔ ایضاً P.284

۴۳۔ ایضاً P.301

۴۴۔ ایضاً CH.2

۴۵۔ رسل Meaning and truth, P.341

۴۶۔ ائیر P.138 LTL

۴۷۔ ائیر P.141 LTL

۴۸۔ کارنپ The Liguistic Turn, P.73

۴۹۔ کوائن

۵۰۔ ایضاً (ed) Meaning and Knowledge. Article "on what there is" P.289-297

۵۱۔ کارنپ

Article: Empiricism Semantic ontology in philosophical studies 1951, P.81.

۵۲۔ ائیر Metaphysics Common Sense, P.52

۵۳ ایضاً P.52

ابنِ باجہ اور ابنِ طفیل کی فلسفیانہ داستانیں

ڈاکٹر محمد ریاض

"ابنِ باجہ سرزمینِ اُندلس میں فلسفہ اور فکری تنویر کا پیشرو ہے۔ اُس کے افکار نے ابنِ رشد اور ابنِ طفیل جیسے نامور فلسفی مفکروں پر غیر معمولی اثر ڈالا ہے خاص کر اُس کی "داستان حیی بن یقظان" نے ابن طفیل کو آمادہ کیا کہ وہ دوبارہ اس موضوع پر لکھے۔ تاہم ابنِ باجہ کے رسالہ "تدبیر المتوحد کی اور ہی اہمیت ہے۔

انسان چاہتا ہے کہ اپنے ادراکات اور مافی الضمیر کو بیان کرے۔ صاحب شعور افراد کے لیے یہ بات ایک فطری تقاضا ہے البتہ اس کی راہیں جداگانہ اور مقاصد متفاوت ہیں۔ عصری ماحول اور مختلف خارجی تقاضے اس آرزو پر اثر انداز ہوتے ہیں مگر انسان کی یہ کوشش جاری رہتی ہے کہ اس کے خیالات و افکار کو قبولِ عام کا درجہ حاصل ہو۔ اس مقصد کی خاطر از منۂ قدیم سے لوگ داستان نویسی کا سہارا لیتے رہے تاکہ اس طرح اپنی واردات کو مؤثر انداز میں بیان کر سکیں۔ داستان سے اپنے اذواق و تاملات کو بہتر انداز میں بیان کیا جاتا ہے۔ انسان اپنے عواطف و جذبات کو برملا اور اعلانیہ بیان کرنے کا آرزومند ہے مگر کبھی کبھی رمز و کنایہ کا پیرایہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ رمز و اشارہ میں مطالب بیان کرنا کچھ تو عصری تقاضوں اور مجبوریوں کی بنا پر ہے، لکھنے والا مجبور ہوتا ہے کہ مافی الضمیر کو کنایات کی مدد سے بیان کرے۔ اخوان الصفا اور ان رسائل کی معاصر متعدد تالیفات میں حکماء و فلاسفہ کے نصائح و وصایا ملتے ہیں کہ "مطالب" کو اس طرح بیان کیا جائے کہ جہلاء اور بدباطن ان باتوں کو نہ سمجھ سکیں ورنہ فتنہ پیدا کر دیں گے۔ اس کے علاوہ رمز و کنایہ کے پیرائے میں ایک خاص حسن ہے۔

اس مقالے میں ہم چند ایسے رسائل کی وضاحت پیش کرنا چاہتے ہیں جنہیں معروف فلسفیوں نے داستان و افسانہ کے انداز میں اس مہارت سے لکھا کہ ان کی قلبی واردات اور عالی افکار واضح ہو گئے اور ساتھ ساتھ معقولات کے دلدادوں کی خاطر حقائق و معارف کے سرچشمے بھی پھوٹ نکلے!

اس قسم کی متعدد داستانوں میں سے ہم نے صرف دو داستانوں ؛

۱۔ حی بن یقظان اور

۲۔ سلامان وابسال

کا انتخاب کیا ہے۔

سلامان وابسال کی پُر لطف داستان تاریخِ فلسفہ کی رُو سے خاصی قدیم ہے اور اسی طرح "حی بن یقظان" (ابسال کو آسال بھی لکھا جاتا رہا ہے)۔ ان داستانوں کی فیر بینی وحلاوت اب بھی باقی ہے۔ البتہ ان کے ہیروؤں کی تاریخی حیثیت اور ان کی فکری بنیادوں سے بحث کرنا ایک جداگانہ موضوع ہے اور جیسا کہ ملاحظہ ہو گا، متعدد ناموروں نے انہیں نئے انداز میں بیان کیا ہے۔ سرِدست ہم ان داستانوں کے محتویات اور فکری احساسات سے بحث کریں گے۔

دورِ ترجمہ میں مسلمان، یونانی اور ایرانی مفکرین کی آرا سے آگاہ ہوئے۔ ارسطو کی کتب کے عربی میں ترجمہ ہو جانے سے مسلمانوں نے فلسفہ کی طرف خاص توجہ دینا شروع کی۔ ارسطو اور دیگر یونانیوں کے افکار اسلامی معاشرہ کا جزو بننے لگے اور آزاد خیال مفکرین، دینی بنیادوں پر سوچنے والوں، تارکانِ دنیا اور معتدل زاہدوں میں سے ہر گروہ نے فلسفیانہ معانی و مطالب کو ایک نئے اسلوب سے پیش کیا۔ ان مطالب کی خاطر جو داستانیں لکھی گئی ہیں انہیں بے نقص نہیں کہا جا سکتا۔ قرآن مجید کے مخلوق قرار دینے، حدوث و قدمِ صفاتِ باری، حضرت آدم اور حضرت عیسیٰ علیہما السلام کی داستانِ تخلیق، حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قصے، تخلیقِ کائنات، تجردِ روح اور اس کے بدن کے ساتھ اتصال پیدا کرنے، تقدیر و تدبیر، تکاملِ روحانی اور عقل کی تکوینی منزلوں اور اس طرح کے کئی مسائل کے بارے میں لکھتے ہوئے لوگوں نے غلطیاں کی ہیں ۔ مگر ان کی عقلی جولانیوں کی دلچسپیوں سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ خالص "عقل" اور اس کے وظائف کے بارے میں الکندی، الفارابی، ابنِ سینا، ابنِ باجہ، ابنِ رشد اور بعد کے فلسفیوں نے رسالے لکھے ہیں بہر حال "عقلِ فعال" کے مسئلہ کو سمجھے بغیر "حی بن یقظان" جیسی داستان کی فلسفیانہ بنیادوں کو درک نہیں کیا جا سکتا۔

"عقلِ فعال" کے ضمن میں اس بات کا مطالعہ کرنا ہے کہ اس سے کس طرح استفاضہ کیا جائے اور یہ کہ اس کا ہماری زندگی پر کیا اثر پڑ سکتا ہے؟

اس مسئلہ میں کئی لوگوں نے لکھا ہے مگر سرزمینِ اندلس کے فلسفی ابنِ باجہ (ابوبکر محمد بن یحییٰ

بن الصائغ، متوفی ۵۲۹ ہجری) کے رسالہ "الاتصال" میں یہ بحث بڑی جامع صورت میں ملتی ہے اس رسالے کا موضوعِ بحث نفسِ ناطقہ اور عقلِ فعّال کا اتصال ہے اور اس کا خلاصۂ مطالب یوں ہے۔

رسالہ الاتصال کے آغاز میں ابنِ باجہ نے "واحد بالعدد" کی توضیح کے ذیل میں واحد اور اس کے اقسامِ واحد بالنوع اور واحد بالجنس کی فلسفیانہ بحث کی ہے:

"واحد جب تک متحد و متصل ہے، واحد ہے ورنہ منقسم ہو جانے سے اس میں کثرت جلوہ گر ہونے لگتی ہے۔ ہیولیٰ سے مجرّد واحد بالعدد کو ہی جاری و ساری کہا جاتا ہے۔"

(رسالہ "الاتصال" کو ابنِ باجہ نے اپنی معروف کتاب "تدبیر المتوحد" کے بعد لکھا ہے) (۱) آگے چل کر لکھتا ہے کہ:

"مراتبِ روحانی کو سمجھنے کی خاطر" جنین اور بچے" کی حالت کا نباتات اور حیوانات سے موازنہ کرنا چاہیے۔ بلکہ ان تغیرات کو بھی ملاحظہ کرنا ضروری ہے جن کی تحریک سے بچہ مراتبِ نمو کو قبول کرتا ہے۔ جیسا کہ میں نے کتاب "المتوحد" میں لکھا ہے، روحانی مراتب کی کیفیت جاننے کی خاطر کسی محسوس امر کی تبدیلی اور تغیر کو نظر میں رکھنا ضروری ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ آدمی، حیوان بالقوہ ہے یا حیوان بالفعل۔ اس کے ابتدائی مراحل حیوان بالفعل یا حیوان بالقوہ ہونے کی علامات ہیں۔ طفلِ شیر خوار، فکر و اندیشہ کی قوتوں سے بے بہرہ اور گویا اس وقت حیوان بالقوہ ہوتا ہے اور بڑا ہو کر بھی جب وہ خارجی حادثات سے مغلوب و متاثر ہو کر کوئی حرکت کر گزرے تو حیوان بالفعل قرار پائے گا۔"

عقل کی وحدانی کیفیت سے بحث کرتے ہوئے ابنِ باجہ نے معقولات کو مندرجہ ذیل تین اقسام میں منقسم کیا ہے:

ا ۔۔۔ عوامی قسم جس میں ہیولیٰ اور معقولات ابتدائی حالت میں ہیں۔

ب ۔۔۔ اس میں معقولات زیادہ اور ہیولیٰ کم ہوتے ہیں۔ یہ خواص کی قسم کا درجہ ہے

جو معقولات میں براہِ راست دلچسپی لیتے ہیں جبکہ عوام تو کسی فکری موضوع کی ظاہری باتوں کی طرف کسی قدر توجہ رکھتے ہیں اور بس!

ج ــــ اہلِ سعادت کی قسم ــــ یہ چیز کی حقیقت نفس الامری اور کُنہ کو معلوم کرنا چاہتے ہیں۔ ان کی زندگی کا سرور و انبساط اسی جستجو میں ہے۔

اس تقسیم کے بعد ابن باجہ، افلاطون کے رسالے "جمہوریت" میں مذکور غار اور قیدیوں کی تمثیل سے بحث کرتا اور لکھتا ہے:

"۔۔۔ جن صورِ ذہنی کا افلاطون قائل تھا، اگرچہ ارسطو نے ان کا ابطال کر دیا۔ وہ دراصل مادّہ کے اعلیٰ ماخوذ معانی تھے جن کا ظہور محسوسات سے کافی حد تک شبیہ ہے۔"

ابنِ باجہ بڑے لطیف انداز میں ارسطو کے انتقادات کا جائزہ لیتا اور افلاطون کے نقطۂ نظر کی حمایت کرتا ہے:

"۔۔۔ فطرت شناسوں کا دوسرا گروہ ایسی چیز کو "عقل" قرار دیتا ہے جس کی مدد سے معقولات سمجھے جا سکیں لیکن ان سعادتمندوں کا ایک تیسرا گروہ ہے جو ارسطو کے پیروؤں پر مشتمل ہے۔ وہ عقل کو "واحد بالعدد" قرار دیتے ہیں۔ سب کی بحثوں کو دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ پہلے گروہ نے آفتاب اور نورِ آفتاب کو دیکھا ہی نہیں۔ دوسرے گروہ نے عکسِ آفتاب کو آئینے یا پانی میں دیکھا ہے؛ البتہ تیسرا گروہ اصل آفتاب کو دیکھنے میں کوشاں ہے اور کسی شے کی حقیقت معلوم کرنے کی خاطر، پہلے اسے دیکھا ہی جاتا ہے۔"

"مراتبِ عقل سے انسان کے روحانی و فکری مقام کا پتہ چلتا ہے۔ صاحبانِ عقل وہ ہیں جو "عقلی مقامات" تک پہنچنے کی کوشش کریں۔ وہ عین الاشیاء کے ادراک میں کوشاں رہتے ہیں۔ حقیقت نفس الامری اور ان حقائق کو بے پردہ دیکھنے کے آرزومند رہتے ہیں جن کی مدد سے 'عقلِ فعّال' کا سراغ مل سکے۔ عقلِ فعّال نصیب ہو تو حقائق کو بے پردہ دیکھا جا سکتا ہے۔"

ابنِ باجہ سرزمینِ اندلس میں فلسفہ و فکری تنویر کا پیشرو ہے۔ اس کے افکار نے ابنِ رشد اور ابنِ طفیل جیسے ناموروں پر غیر معمولی اثر ڈالا ہے۔ خاص کر اس کی "داستان حی بن یقظان" نے ہی ابنِ طفیل کو آمادہ کیا کہ وہ دوبارہ اس موضوع پر لکھے مگر ابنِ باجہ کے رسالہ "تدبیر المتوحّد" کی اور ہی اہمیت ہے۔ اس مقالے کی بہت سی باتوں کو سمجھنے اور اسی اندلسی فلسفی کو متعارف کرنے کی غرض سے ہم اس رسالہ کا خلاصۂ مطالب پیش کرتے ہیں۔

فصلِ اوّل

اس رسالے کے کل ۸ ابواب یا فصول ہیں۔

مرکزی خیال یہ ہے کہ کوئی باکمال فرد یا جماعت دوسروں کا احسان اٹھائے بغیر کس طرح زندگی بسر کرے؟

ابنِ باجہ کی رائے ہیں:

"عقل و خرد کی باصواب طاقت کی مدد سے کوئی فرد یا گروہ، (متوحد یا متوحدین) تدبیرِ منزل کر کے نمونے کا منصف اور معتدل معاشرہ وجود میں لا سکتے ہیں"۔ لفظ "تدبیر" تقریباً "انتظامیہ" کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔

وہ کہتا ہے کہ:

"متوحدین" کے معاشرہ کی خاطر کسی قاضی یا معالج کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ عاقل اور پختۂ فکر والے افراد اپنی خود شناسی کی استعداد کے بل بوتے پر جانتے ہیں کہ غلط کیا ہے اور صحیح کیا؟ ___ انہیں بدن کی سلامتی کی خاطر غذاؤں کے انتخاب اور ناموافق چیزوں سے پرہیز کرنے کا پورا پورا خیال رہتا ہے۔ حدیثِ رسولؐ میں آیا ہے،

المعدۃ راس کلّ داء والحمیۃ راس کلّ دواء ___

(ہر بیماری کا سرچشمہ معدہ اور ہر علاج کی سرتاج پرہیز ہے) ___ پیٹ کے تنور کو بار بار گرم کرنا بیماریوں کا منبع ہے۔ تمام علاجوں کا سرخیل خلافِ مذاق اشیاء کے کھانے سے پرہیز کرنا ہے۔ اگر اس پر

عمل کیا جائے تو بیماریاں عارضی طور پہ آ کر بھی جلد گزرتی اور زائل ہو تی جائیں گی ــــ چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے زمانے میں جب ایک طبیب کو کوئی مریض نہ ملنے سے شکایت ہو گئی تھی ــــ تو رسولِ انور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس کی شکایت پر لطیف تبصرہ فرمایا تھا۔"[۳]

بعض افراد کو شاید یہ اعتراض ہو کہ ابن باجہ نے جراثیم سے پیدا ہونے والے امراض اور سنگین مصائب میں معالج کی ضرورت کا خیال نہیں کیا، مثلاً سیلاب یا زلزلے میں ــــ مگر جس قسم کے معاشرے کا ابن باجہ طالب ہے اس میں عقلِ فعال کے حامل افراد حوادث کی قرائن سے پیش بینی کر لیتے اور پہلے سے بندوبست کر دیتے ہیں۔ وہ ایسا ماحول وجود میں لاتے ہیں جس میں جراثیم کی افزائشِ نسل تو کجا، ان کی نسل کی بقا بھی مشکل ہے۔ اس معاشرہ کے فاضل اور عاقل ناظمِ شہر "ہمدرد انسان" متوحد ہوں گے جو صفائی اور بہتر غذا کے حصول کی خاطر پوری کوشش کریں گے۔ یہاں کا ہر شخص اپنا معالج بھی ہے اور دوسرے کا بھی۔ کسی خارجی طبیب یا گروہ اطبہ کو بلوانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے یہ افراد زلزلہ پیما اور مقیاس الہوا سے زیادہ حساس اور حوادث سنج ہیں۔ یہ فلسفہ الٰہیات میں تعمق کا نتیجہ ہے کہ وہ قدرتی حوادث کی علتِ غائی سے بھی آگاہ ہوسے ہیں۔ سوائے مرگِ حتمی کے دوسرے حوادث سے یہ اشاراتِ غیبی کی مدد سے بچتے رہتے ہیں۔ غرض صحیح "متوحدین" حوادث سے محفوظ نیز معالج اور قاضی سے بے نیاز ہوتے ہیں۔ جب دوسروں کے حقوق پامال نہ کیے جائیں تو نہ کوئی مرافعہ ہوگا اور نہ قاضی سے رجوع کرنے کی ضرورت پڑے گی۔ آخر یہ متوحد آپس میں کیوں لڑیں اور اگر ایسا ہو بھی جائے تو کیا ضروری ہے کہ اپنے نزاع کو رفع کرنے کی خاطر مہینوں بلکہ سالوں تک عدالتوں کا چکر کاٹتے جائیں؟ وہ خود فیصلہ کریں گے ــــ ابن باجہ کی نظر میں ان میں سے ہر ایک قاضی اور عادل ہے۔ وہ معاشرہ کو "محبت" کی بنیاد پر استوار دیکھنے کا آرزومند ہے۔ ایسے معاشرہ میں اختلافات کی بہت کم گنجائش ہے۔ ہر کوئی انتظامیہ سے تعاون کرے گا۔ امن و امان اور بھلائی، سب کا مقصود ہوگا۔ سب خدائے واحد کی مدد پر اکتفا کریں گے۔ وہ حاصل خیز زمین کی نباتات کی مانند بڑھتے اور پھلتے پھولتے رہیں گے۔ غرض ایسے معاشرے میں طب النفس، طب الاخلاق اور طب البدن کی ضرورت نہ ہوگی ــــ رسالہ مذکورہ کی فصلِ اوّل ایسے ہی مطالب کی حامل ہے!

دُوسری فصل

اس فصل میں ابنِ باجہ خواص، عوام اور حیوانات کے اعمال سے بحث کرتا اور ان کے درمیان خطِ امتیاز کھینچتا ہے۔ انسان بھی حیوانات کی مانند خارجی عوامل سے تحریک قبول کرتا ہے مگر اس کے تفکّر کی برکت سے عزم وارادہ اور بھی جلوے دکھاتے ہیں۔ اس کا عزم، تفکّر و تعقّل پر مبنی ہوتا ہے:

"متوحّد کے اعمال وحرکات میں انسانی عواطف وجذبات کی آمیزش ہوتی ہے۔ ہم اس رسالے میں انسان کے ان ہی عواطف سے بحث کریں گے جن کا دارومدار تفکّر و تفلّسف پر ہو۔ یہ روِش انسانی ہے جسے میں سنّتِ خداوندی کہتا ہوں۔ مردِ متوحّد ان فضائل سے مستفید ہوتا ہے جو صفاتِ خداوندی کا پرتو ہوں۔ اگر آدمی بھی حیوانات کی طرح خواہشات کا تابع ہو جائے تو وہ مرتبۂ انسانی سے ساقط ہو جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید میں جہلاء اور بدعمل لوگوں کو حیوانات سے بھی پست اور گمراہ تر کہا گیا ہے۔

اولٰئک کالانعام بل ھم اضلّ : الاعراف ۱۷۹

مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ہم معاشرہ کے بےعقل و جاہل افراد کی بے احترامی کریں یا عقلاء و فضلاء اپنی خدادادا ستعداد پر فخر وغرور کریں اور دوسروں کو خاطر میں نہ لائیں۔ متوحّدین اسلام کے پیرو ہیں جو میانہ روی ہے۔ حکیم بقراط نے خوب کہا ہے کہ تم صحت کی خاطر ایسی غذا مت کھاؤ جس سے کوئی نیا مرض پیدا ہو جائے ____ اسلام اس کا پورا خیال رکھتا ہے۔"

تیسری فصل

انسان اعمال وافعال کو جب عقل وخرد کے پیمانے سے جانچتا ہے تو عقل کی حدود وثغور کو جاننا ضروری ہے تاکہ متوحّدین کے اہداف ومقاصد ظاہر ہو سکیں۔ عام طور پر "عقل" کی جگہ "نفس" کا لفظ

استعمال کیا جاتا ہے (فلاسفہ کے ہاں یہ الفاظ تقریباً مترادف ہیں) مگر "عقل" وہ قدرتی جوش و سرگرمی کا عنصر ہے جسے "نفس" کا نقشِ اوّل کہنا چاہیے۔ (ابنِ باجہ نے اس ضمن میں توضیح دی ہے)۔
معالجوں نے ارواح کی تین اقسام لکھی ہیں:

۱۔ طبعی
۲۔ عاقلہ اور
۳۔ محرکہ

(اور اس آخری قسم کو نفس بھی کہا جاتا رہا ہے۔ اس طرح "نفس" اور "عقل" مترادف ہو جاتے ہیں)۔
"روح" کے قویٰ کو "محرکہ" کے لفظ سے واضح کیا جاتا ہے اور اسی لیے "روح" بعض اوقات اس قوت کے معنی میں مستعمل ہوا جو دوسرے قویٰ کو تحریک دے اور فعّال بنائے۔ فلاسفہ البتہ لغت نویسوں کے برعکس "روح" کو مجرّد اور بدن سے مجرّی جوہر کے طور پر بیان کرتے اور لطیف اعمال کو "روحانی" قرار دیتے رہے تاکہ "جسمانی اور روحانی" کا فرق و امتیاز باقی رہ سکے۔ "روح" کی غیر معمولی صلاحیتوں اور استعدادوں کی حامل اور مظہر کامل "عقلِ فعّال" ہے جس میں جسمانی عوارض و نقائص کو دیکھا نہیں جاتا۔ روحانی تنویرات کی چار صورتیں ہیں:

الف۔ اجرام سماوی اور ستاروں کی کیفیت
ب۔ عقلِ عمومی کے کام
ج۔ ہیولائی یا مادی عقل یا افکارِ عقلیہ جو قائم بالاشیاء ہیں
د۔ افکار و تاملات و اذواق جن کا مصدر خیال اور قوتِ حافظہ ہے۔

پہلی قسم غیر مادی ہے۔
دوسری صورت میں ہیولیٰ باعتبارِ وجود موجود نہیں۔ وہ صرف تکمیل کی خاطر مادہ سے مربوط ہے۔
تیسری صورت میں عقل ہیولائی مادہ سے جسمانی رابطہ رکھتی ہے مگر یہ جسمانی رابطہ عام جسمانی کیفیت نہیں رکھتا۔
چوتھی قسم میں، ہیولیٰ، معقولات اور مادی صور کی درمیانی کڑی ہے۔
یہ ہیں عقل کی نیرنگیاں!

فصلِ چہارم ____ بعض افعال کا تعلق بدن سے ہے جیسے کھانا، بیٹھنا یا رہنا سہنا۔

اور بعض اعمال کا روح و باطن سے۔ مثلاً فخر و غرور یا خوشی۔ بعض لوگ آرائش، خوش پوشی یا غیر ضروری مواقع پر سجے رہنے میں بڑا سرور محسوس کرتے ہیں۔ روح و بدن میں ایسی قربت اور نزدیکی کی نسبت ہے کہ ایک کے افعال کا دوسرے پر اثر انداز ہونا ضروری ہے۔ بہر حال روحانی امور ارفع و اعلیٰ ہوتے ہیں اور متوحّد کو ان ہی سے زیادہ دلچسپی رہتی ہے۔ اس فصل میں مقاصد کی بلندی اور لطافتِ اعمال سے بحث ہے۔

فصلِ پنجم

انسان کی بدنی یا روحانی احتیاجات کو تین شقوں میں منقسم کیا جا سکتا ہے:

ا۔ جسمانی احتیاجات

ب۔ عام روحانی احتیاجات اور

ج۔ خاص روحانی احتیاجات!

جسمانی احتیاجات کے معاملے میں انسان اور حیوان میں خاصا اشتراک موجود ہے اور ان کی نشاندہی کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ البتہ کچھ ایسے عواطف ہیں جو انسان کی اخلاقی صفات کا مظہر بنتے ہیں اور اتفاق سے یہ بعض حیوانات میں بھی موجود ہیں جیسے شیر کی بہادری، مور کا غرور اور کتے کی چالاکی لیکن ان کی نوعیت انفرادی ہے نہ کہ اجتماعی اور فرقِ مراتب اپنی جگہ باقی ہیں لیکن عقل و خرد کی گوناگوں صفات انسان کا خاصہ ہیں۔ یہ اس کی روحانی احتیاجات ہیں۔ انسان وہی ہے جسے ان صفات کو اجاگر کرنے کی فکر ہو ورنہ حیوانی امنگوں سے بڑھتی ہوئی دلچسپی انسان کو مرتبۂ حیوانی سے بھی نیچے لے جاتی ہے۔ متوحّد کو ایسی دنیا میں رہنا ہے، وہ جینے کی خاطر جسمانی احتیاجات سے منہ نہیں موڑے گا۔ وہ دوسروں سے معاشرت رکھے گا مگر "باہمہ اور بے ہمہ" کی پالیسی پر گامزن رہ کر وہ اپنی فکری دنیا میں مگن اور "خوب سے خوب تر" حقائق کی تلاش میں لگا رہتا ہے۔ وہ خواص میں سے ہے نہ کہ عوام کالانعام میں سے۔ اس کی خاطر مادی احتیاجات کو روحانی ترقیات کی خاطر وسیلہ اور ذریعہ کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ دراصل وہ "مدینۃ الفاضلہ" کے قائم کرنے میں کوشاں رہتا ہے۔

فصلِ ششم

انسان کی روحانی احتیاجات چار انواع پر مشتمل ہیں:

"عقلِ فعّال" کی جزء بندی اور تقسیم نہیں ہو سکتی۔ اس کے مقاصد مختلف ہو سکتے ہیں مگر مختلف صورتوں میں اسی کی جلوہ گری سے ہی عقل و خرد کی نئی نئی راہیں کُھلتی ہیں

یہی آٹھ فصول، رسالۃ المتوحّد" کے مشتملات ہیں اور ان کا خلاصہ تمام ہوا۔

تبصرہ

ابنِ رشد نے بھی اعتراف کیا ہے کہ یہ رسالہ بہت مشکل ہے اور اس کے مطالب ہر کسی کے فہم و ادراک میں نہیں سما سکتے۔

ابنِ طفیل کہتا ہے کہ رسالہ غالباً نا تمام صورت میں رہ گیا۔ اس لیے کہ کئی باتیں گنجلک صورت میں ملتی ہیں۔ اتنی بات واضح طور پر ناقص نظر آتی ہے کہ ابنِ باجہ نے "عقلِ فعّال" تک رسائی پانے کا طریقہ نہیں بتایا، صرف اس کے وجود اور مقصد کا ذکر کیا۔ نیز متوحد کو اسے حاصل کرنے کی ترغیب دی ہے۔ اس ترغیب کے درس میں یہ اشارات ملتے ہیں کہ غور و فکر اور فکری مجاہدہ کرنے سے "عقلِ فعّال" سے بہرہ مند ہو سکتے ہیں۔

بظاہر امام محمد غزالی اور دیگر صوفیہ کے عقاید کے خلاف ابنِ باجہ نے (اور اس کے بعد اس کے مقلدین نے) یہ اعلان کیا کہ فکر و نظر کی تنویر کے ذریعے بھی جمالِ ایزدی کے جلوے دیکھے جا سکتے ہیں اور ان تجلیات سے مستنیر ہونے کی خاطر صوفیانہ ریاضیات اور کشفِ باطنی کا طریقہ کوئی واحد راہ نہیں ہے۔ ابنِ باجہ کا یہ نظریہ کہ "فرد اپنی ضروریات خود پوری کر سکتا ہے"، اٹھارویں صدی عیسوی کے ایک مشہور یورپی مصنف کے ہاں بھی بیان ہوا ہے۔ اس کتاب میں یہ دکھایا گیا ہے کہ فرد اپنے تجارب کی مدد سے فطرت کو مسخر کر لیتا ہے (اس منزل پر عقلِ فعّال کی ضرورت نہیں ہے)۔

روسو نے بھی اپنی شہرہ آفاق "امیل" میں ایسا ہی لکھا ہے کہ فرد معاشرہ سے باہر اور اپنی ضروریات کو خود پورا کر رہا ہے ــــ مگر جس طرح ابنِ باجہ نے اپنے نظریات بیان کیے۔ روسو کا نقطۂ نظر اس سے کسی قدر متفاوت ہے۔ اس میں عصری تقاضے بھی اہم ہیں: (ابنِ باجہ چھٹی صدی ہجری/ گیارہویں صدی عیسوی کا ایک فرد تھا اور روسو اٹھارویں صدی کا)۔

مذکورہ فلسفیانہ رسائل پہ ایک عام تبصرہ

"حی بن یقظان" اور "سلامان و ابسال" میں "عقلِ فعّال" کے حصول اور اس کے کرشمے:

ا۔ حواس اور احساسات سے مربوط عام احتیاجات

ب۔ وہ احتیاجات جو بدنی احتیاجات سے مربوط و ممزوج ہیں جیسے کھانے پینے، پہننے اور سکونت کی احتیاجات، جو روح کی یکسوئی سے مانع ہوتی ہیں

ج۔ امورِ فکر و تعقل کی حامل ضروریات؛ اور

د۔ عقلِ فعّال کی مدد سے پوری ہو جانے والی احتیاجات!

آخری مثال کو ابن باجہ انبیاء کی وحی یا صدیقین کے خوابوں کا پرتو قرار دیتا ہے۔ ظاہر ہے کہ پہلی دو احتیاجات حیوانات کی بھی ہیں (بفرقِ مراتب) البتہ باقی ماندہ دو ضروریات انسان کی انفرادیت اور اس کے تعقل و تفلسف کے ساتھ مخصوص ہیں۔

فصلِ ھفتم

یہ مبسوط فصل ہے۔ روحانی احتیاجات کی تشفی کی خاطر خود کو مادی ضرورت کے لیے وقف کر دینا متوحّد کا شیوہ نہیں۔ یہ احتیاجات پوری کرنا مقصدِ اعلیٰ کی طرف جانے کا ایک وسیلہ ہے۔ متوحّد کو چاہیے کہ مختلف الآراء یا اپنے نظریات کے خلاف افراد سے اس قدر اختلاط نہ رکھے کہ ان سے بحث و تمحیص تضیعِ اوقات و اضمحلالِ قویٰ کا موجب ہو اور اس کی ذہنی ترقی میں سدّ راہ بن جائے۔ متوحّد ایک معتدل، پاکدامن اور خیر خواہ فرد ہے جو نہ مادی امور کے پیچھے بھاگتا ہے اور نہ روحانیت کے جوش میں ترکِ دنیا کر دیتا ہے لیکن انسانی اور اسلامی اخلاق کے تقاضے کے تحت وہ سب سے میل جول رکھے گا۔ ہاں اس کے قلب میں یہ جذبہ کارفرما ہو گا کہ 'علوم الٰہی' کے پرتو سے مستفیض ہو۔ ابن باجہ اس بات کو مدلّل لکھتا ہے کہ مادہ اور روح، دنیا اور دین غرض خلوت اور جلوت دونوں کے تقاضے پورے کیے جائیں۔ حنظل اور افیون بالترتیب تلخ اور خواب آور زہر ہیں مگر ان کا معالجاتی استعمال مفید ہو سکتا ہے۔ "متوحّدین" اسی کوشش میں محو ہوتے ہیں کہ 'خذ ما صفا و دع عن الکدر' پر عمل ہو سکے۔

فصل ھشتم

متوحد کی ساری کوششوں کا ماحصل، مقصدِ اعلیٰ تک رسائی ہے اور وہ مقصد "عقلِ فعّال" کی بازیافت ہے جس نے "عقلِ فعّال" کو پالیا۔ اس نے گویا اپنے فکری وجود کو منوا لیا ــــ

حکمتِ اشراقی کے رموز و کنایات، خصوصاً ماورائے ادراک رموز، معرفتِ وجود اور کشفِ باطنی کے نکات مذکور ہیں۔ ابنِ باجہ اہلِ علم سے مباحثہ، باہمی تدریسی بحثوں اور ذاتی غور و فکر کی روش کے بارے میں زور دیتا ہے۔ ابنِ طفیل نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔ اس کے رسالے 'حی بن یقظان' میں زبان کم تر ہے مگر رمز و کنایہ کا پیرایہ اور داستانی رنگ زیادہ ہے۔ دونوں فلسفیوں میں اس بات پر اتفاق ہے کہ تقلید اور مروجہ دینی یا فلسفیانہ طریقوں کی راہ پر چلنے سے زیادہ بہتر یہ ہے کہ آدمی خود اپنی فکری استعدادوں سے کام لے۔ اگرچہ ابنِ باجہ نے اپنی بحث کو بڑا مدلّل اور جامع بنایا ہے مگر اس بات کے ابتدائی نقوش حکیم ابنِ سینا کی "الشفاء" کے حصہ منطق میں بھی موجود ہیں۔

ضروری ہے کہ یہاں ابنِ باجہ اور ابنِ طفیل کے نقطہ ہائے نظر کے اختلاف کی طرف بھی اشارہ کر دیا جائے۔ ابنِ باجہ، افلاطون اور الفارابی کے مدنی نظریات کے زیرِ اثر بڑے معاشرے کے درمیان ایک ایسے چھوٹے معاشرے کے قیام کا آرزومند تھا جہاں لوگ دوسروں سے بے نیاز ہو کر زندگی بسر کر سکیں اور ایک دوسرے سے تعاون کرتے رہیں۔[۵]

ابنِ طفیل کی زیادہ توجہ انسان کی طبعی نشوونما پر تا ہے۔ اس کے رسالہ حی بن یقظان کا پہلا حصہ علمِ نفسیات پر مبنی ہے۔ وہ یہ بتاتا ہے کہ نونہال پر ماحول کس طرح اثر انداز ہوتا ہے اور ضمناً وہ بچے کی نفسیات سے بحث کرتا ہے اور "ابتدائی" "چون و چرا"، دوسروں کی پہچان، اعضاء و جوارح سے کام لینے اور ابتدائی جستجو کے بعد سنِ بلوغ تک پہنچنے کے سارے مراحل کا وہ ذکر کرتا ہے۔ ابنِ طفیل کی نظر میں فرد، معاشرے کا جزو اور اس کا محتاج ہے۔ اسی خاطر اس کا 'حی بن یقظان' ابسال سے ملاقات کرتا ہے۔ حی بن یقظان ایک غیر آباد اور دورافتادہ جزیرے میں پروان چڑھتا اور وہاں سے ایک دوسرے جزیرے میں جاتا ہے۔ جزیرۂ ثانی آباد اور اجتماعی زندگی سے بہرہ مند ہے۔ انسان کی فطری رنگا رنگی اور ذوق کی نیرنگی کے بارے میں ابنِ طفیل نے قابلِ قدر باتیں لکھیں اور معلوم ہوتا ہے کہ اس نے "جنین" کی حالت سے لے کر آدمی کی زندگی کے ہر دور پر خوب غور و فکر کیا ہے۔ اس نے دین و فلسفہ کو متوافق کرنے کی کوشش کی۔ آگ کی تلاش، غذا کی تیاری اور زبان سیکھنے وغیرہ کے بارے میں ابنِ طفیل نے خوب مطالب جمع کیے ہیں۔

صدیوں بعد روسو نے بھی اپنی "امیل" میں لکھا کہ :

"وجدان ایک ندائے آسمانی ہے جسے معاشرہ اور درس گاہوں کا منت پذیر ہوئے بغیر متجلّی کیا جا سکتا ہے اور یہ کام فطرت کے ذریعے ممکن ہے"۔

خلاصہ یہ کہ ابنِ باجہ کی مانند، ابنِ طفیل اس بات کا قائل نہیں کہ فرد، معاشرے کے بغیر پنپ سکتا ہے۔

ابنِ باجہ کے رسالے کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی نظر میں فرد فطرت اور اپنی ذات کے مشاہدات کے بل بوتے پر حقائقِ شرعیہ پر مطلع اور گویا مرتبہ الہام سے نزدیک ہو جاتا ہے مگر اسی رسالے کے دوسرے حصے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ باجہ کا یہ نظریہ ایک طرح کا منافرانہ ردِعمل ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ:

"اس معاشرے میں خرابیاں نظر آتی ہیں اور انسانوں کے اجتماع میں "متوحد" کی صلاحیتوں کے خراب ہو جانے کا امکان ہے متوحد، عام افراد جیسا نہیں ہوتا، لہٰذا اسے ان دام ددرسے دور ہی بھاگنا چاہیے۔"

ابنِ طفیل کا نظریہ راہِ فرار پر مبنی نہیں۔ البتہ وہ جزوی طور پر خلوت اور اعتکاف کا درس دیتا ہے تاکہ انسان کی باطنی استعدادات جلا پائیں اور وہ معاشرے کے کام آسکے۔

ابنِ طفیل سے قبل ابوعلی ابنِ سینا نے بھی ایک رسالہ "حی بن یقظان" لکھا ہے۔ یہ رسالہ ابنِ طفیل کی تالیف سے کافی مختلف ہے۔ اگرچہ داستان کے ہیرو کے نام اور اس کی خصوصیات کے بارے میں خاصا توافق ہے، مگر ابنِ سینا نے اسے ایک مافوق الفطرت ہستی دکھایا ہے جبکہ ابنِ طفیل نے اس کی فطری نشوونما سے بحث کی ہے۔ ابنِ سینا نے رسالہ بہت مشکل اور رمزیہ زبان میں لکھا ہے جبکہ ابنِ طفیل نے آسانی کے ساتھ ساتھ اپنا بیانیہ شان کو دلآویز انداز میں باقی رکھا ہے۔ ابنِ سینا کا بیان کردہ حی بن یقظان حکمت و فلسفہ کا استاد ہے اور ابنِ طفیل کے ہاں وہ ایک متجسس طالب علم ہے۔ وہ فطرت کی راہنمائی سے حکمت سیکھتا اور بعد میں معاشرے کو فائدہ پہنچاتا ہے۔ ابنِ سینا نے لکھا ہے:

"........ میں اس بوڑھے سے مختلف موضوعات پر گفتگو کرتا رہا۔ اس سے مشکل باتوں کا حل تلاش کیا اور عقل و خرد کی راہ دریافت کی۔"

غرض ابنِ سینا کے رسالے کا "حی"، بطلیموس کی "ہیئت" اور ارسطو کی منطق سے آگاہ ہے۔ وہ علم نجوم کا متبحر اور نفسیاتی امور کا شناسا ہے۔ قوائے متخیلہ و وہمیہ اور غضب و شہوت

کے نکات اسے از بر ہیں اور دوسروں کو پڑھاتا ہے۔ ابنِ طفیل کا "حی" مختلف ہے۔ اس فلسفی نے رسالے کو دو حصوں میں منقسم کیا ہے:

پہلے حصے میں "حی" کی تکوینی اور طبعی ترقی کی سرگذشت ہے۔

دوسرے حصے میں ایسال سے ملاقات کا حال اور دونوں کا ساتھ کے ایک جزیرے میں جانا اور وہاں سلامان نیز دوسرے افراد سے ملاقات کرنا بیان ہوا ہے۔

ابنِ سینا کے رسالے میں ابسال یا سلامان وغیرہ کا کوئی ذکر نہیں۔ البتہ "الاشارات"[8] کے نویں باب میں لکھتا ہے:

"..... سلامان آپ کو سمجھانے کی خاطر ایک مثال ہے اور ابسال ایک دوسری عرفانی تمثیل ہے"...... ان تمثیلات کا ذکر آگے آئے گا۔

حی بن یقظان کی داستان — ابنِ سینا کے قلم سے

ابنِ سینا ایک دن ایک تفریح گاہ (حیاتِ روحانی) میں براجمان تھا کہ ایک صحت مند بوڑھے پر نظر پڑی۔ وہ اس "پیر مرد" سے متعارف ہوا اور نہایت ادب و احترام سے اس کے ساتھ باتیں کرنے لگا۔ بوڑھا بولا:

"میرا نام حی (زندہ) ہے۔ میں کئی علوم میں متبحر ہوں اور ان علوم کی کلید کو میرے والد "یقظان" نے میرے حوالے کیا تھا"۔

ابنِ سینا اس بات سے رجوع ہوا اور بوڑھے سے علم و دانش کے بارے میں کئی سوالات پوچھے۔ اس طرح کنایہ اور استعارہ سے وہ اخذِ معلومات میں سرگرم رہا۔ مسائل کے صدق و کذب کا معیار و عیار "علم منطق ہے"۔ —— ابنِ سینا نے اس موضوع پر کئی سوالات پوچھے۔ بوڑھے نے منطق کو ناقابلِ اعتماد اور گمراہ کن قرار دیا۔ اس نے قوت غضب کو "مکدر الاعمال" قرار دیا، کیونکہ اس کے زیرِ اثر لوگ نصیحت نہیں سنتے اور "مست اونٹ کی مانند دوڑے جاتے ہیں اور اس شیر کی طرح ہوتے ہیں جو اپنی شجاعت دکھانے کے لیے اپنے بچے کو مار ڈالے"۔ قوتِ شہوانی کی بے اعتدالی بھی بُرے نتائج پر منتج ہوتی ہے۔[9] اور اس کا محرک خوش خوراکی اور پُر شکمی ہے۔ قوتِ غضب کو "عقل و تدبیر" کی مدد سے اور شہوت کو کم خوری کی مدد سے دبایا

جا سکتا ہے۔ قوتِ متخیلہ کو حقائقِ عالی کو سمجھنے میں لگانا چاہیے نہ کہ بنی نوع انسان کی بربادی اور جھوٹی حیلہ بازی میں۔ یہ سارے قویٰ بے حد مفید ہیں مگر ان کو معتدل رکھنا ضروری ہے۔ ابنِ سینا لکھتا ہے:

"۔۔۔۔۔ میں نے حی بن یقظان سے راہِ راست معلوم کرنے کی کوشش کی۔ حی نے کہا کہ ایسے راہ کی خاطر آؤ اور میرے ساتھ ایسے مقامات کی سیر کرو جہاں 'غضب و شہوت' جیسے فریبی دوستوں کا وجود نہیں ہے۔"

اس طرح حی نے اسے زمین کی حدود و ثغور کی سیر کرائی ۔۔۔۔۔ مشرق اور مغرب کی سمندری حدود سے حی آگاہ تھا مگر مشرقی و مغربی عام قلمروؤں کا اسے علم نہ تھا۔ مشرقی حدود "عقلِ فعال کے طلوع کا مقام ہے ۔۔۔ اور مغربی حدود "ظلمانی حصہ اور نور وجود کے غیاب کا محل"۔۔۔۔ بوڑھا بولا:

"کوشش نوبت کی ہے مگر کسی کے بس کا روگ نہیں کہ ان مقامات کی کنہ معلوم کرے۔ پہلے اپنے علم و منطق کی کج فکری کو درست کرنے ۔۔۔۔۔ اور علمِ حضوری اور فراستِ باطنی کے ذریعے اپنے معلوم و نامعلوم جہل و حمق کے پردے ہٹا دینے کی ضرورت ہے۔ اس کے بعد اگر عقلِ فعال جلوہ دکھائے تو یہ مقامات سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ ۔۔۔۔ مشرقی حدود پر قابض ہونے والا ہی کوشش کر کے آگے بڑھے گا اور ظلمات کے حجابات کو سمیٹ لے گا۔ جب یہ ہو جائے تو جان لو کہ ظلمانی اور شورہ زار اراضی کے وجود کو پُر اشراق بنایا جا چکا ہے"۔

بقول ابنِ سینا؛ سیر و سلوکِ فکری کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اس کی کیفیت طلوع و غروب کے سلسلے کی سی ہے جو دائماً جاری و ساری رہتا ہے۔ مسافرِ حقانی ازلی آفاق اور ابدی افلاک کے درمیان گامزن رہتا ہے۔ ابنِ سینا اپنے سفر میں نو افلاک کا رمزیہ ذکر کرتا ہے۔ سفر، فلکِ قمر سے شروع ہوا جس کے کوہستاں سے یہ گزرتے ہیں۔

فلکِ عطارد، دبیروں اور منجموں کا فلک، ان کی زد میں آتا ہے۔

فلکِ زہرہ پہ جاتے ہیں جس کی حاکم ایک نیک خاتون ہے اور وہاں کے خوشحال لوگ دادِ عیش دیتے نظر آتے ہیں۔

"فلکِ شمس کو دیکھتے ہیں۔ یہاں کی آتشیں مخلوق سے دور کی دوستی ہی بہتر ہے۔

فلکِ مریخ کے لوگ قاتل اور جفاکار ہیں۔ ان کا سفید فام حاکم، خونخوار اور ظالم ہے۔
اس کے بعد فلکِ مشتری آیا جس کے باشندے مہربان اور نیکوکار ہیں۔
فلکِ زحل کے باشندے بھی مجموعی طور پر نکو سرشت ہیں۔ وہ کسی کام کو انجام دینے میں بڑی غور و فکر کرنے کے عادی ہیں۔
اس کے بعد "منطقۃ البروج" کا فلک ہے جس کے ۱۲ حصے اور ۲۸ منازل ہیں۔ یہاں کے ماہ کے بھی ۱۲ برج اور ۲۸ منزلیں ہیں۔"
اس کے بعد کی حدود سمجھ میں نہ آئیں۔ مثلاً فلک نہم کے کنارے سارے جہاں کو محیط کیے ہوئے نظر آئے۔ یہاں ستاروں کے بجائے ارواح اور مجردات جمع ہیں۔ . . . . . . اس سے ماوراء انسو ئے افلاک کا مقام ہے جہاں علت العلل اور امرِ مطلق کا مقامِ لاہوت ہے۔ اسی کی تقدیرات سارے جہاں اور کون و مکاں کی نقوش ہیں۔ . . . . . . یہاں جمادات، حیوانات، نباتات یا انواعِ انسانی میں سے کوئی چیز نہیں ملتی۔
اس کے بعد حی بن یقظان کا سفر مشرق کی جانب شروع ہوتا ہے۔ وہاں وہ نفسِ پاک کے ہبوط کے حادثہ سے دوچار اور ایک دیو دو سر (= قوتِ متحرکہ) کے ہاتھوں گرفتار ہوتا ہے — یہیں ابنِ سینا غضب و شہوت کی وحشیانہ قوتوں کی طرف اشارہ کرتا اور پھر قوتِ متخیلہ کا ذکر کرتا ہے . . . . . . اس اقلیم میں ایک شے (= نفسِ انسانی) نے غلبہ پا کر صاحبانِ فکر و نظر کی خاطر پانچ گوشے (= حواسِ پنجگانہ) وا کر دیے ہیں۔"
ابنِ سینا غضب و شہوت کی تعدیل پر زور دیتا ہے اور لکھتا ہے کہ غور و تعمق سے کام لے کر آدمی ان قوتوں سے بہتر استفادہ کر سکتا ہے۔ نفس کے استعمال اور اس کے عقلی و عملی پہلو سے بحث کرتے ہوئے ابنِ سینا نفس کو اجرامِ فلکی سے مشابہ بتاتا ہے اور ظاہر ہے کہ اجرام، خالصۃً غیر مادی نہیں ہیں۔ ابن سینا لکھتا ہے کہ:

> "عقلِ فعّال کا مقام نفوسِ ملکوتی سے بھی برتر ہے۔ عقلِ اوّل، اس افق کا سب سے بلند تر اور ابدی ستارہ ہے جو دیگر عقولِ فعالہ کا سرچشمہ ہے۔ وہ مصدر ہے اور دیگر عقول اس سے منسوب ہوتی ہیں۔"

مولانائے روم نے کہا ہے:

> "عقلِ اوّل را مدبر عقلِ دوم"

مولانائے روم نے عقل و نفس کے صدور کی کیفیت کو اشارے سے بتایا ہے اور شیخ الرئیس نے بھی "الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد" لکھ کر اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے۔
اب حی، ابنِ سینا کو حقیقتِ محض کے بادشاہ کے بارے میں بتاتا اور اس حدیثِ قدسی کی شرح کرتا ہے کہ:

وما عرفناک حق معرفتک

"اور ہم نے تجھے اتنا نہ پہچانا جتنا کہ تیرے پہچاننے کا حق تھا۔"

حی نے کہا — "جو کوئی اس کی معرفتِ کامل کا دعویٰ کرے، جان لو کہ بیہودہ بات کر رہا ہے۔ وہ ذاتِ پاک ہر چیز کی شباہت اور مماثلت سے پاک اور منزّہ ہے۔ البتہ انسان اس کی قربت سے مستفید ہو سکتے ہیں اور اس کام کی کئی صورتیں ممکن ہیں — میں تمہیں اس تقرب کا امکان بتانے کی خاطر اتنا بتا رہا ہوں ورنہ جو لگاؤ مجھے اس ذات کے ساتھ ہو چکا ہے اس کی رُو سے مجھے یہ حقائق نہیں بتانے چاہئیں۔ یہ راز بن چکے ہیں۔ بہ ہر حال اگر تجھے تقرب کے حصول کی واقعی تمنا ہے تو میرے پیچھے پیچھے چلا آ۔"

اور ابن سینا چلتا ہے اور حقائق دریافت کرتا ہے۔
اس رسالے کا خلاصہ یہی ہے۔ ابنِ طفیل بلکہ شیخ اشراق شہاب الدین شہید سہروردی کے رسالے کے بھی اہداف و مقاصد ایسے ہی ہیں۔

شیخ اشراق کا رسالہ "حی بن یقظان"

اس رسالے کا ذکر ضمناً آ گیا لہٰذا کسی قدر وضاحت ضروری ہو گئی۔
شیخ مقتول لکھتا ہے:

"۔۔۔۔ میں نے رسالہ حی بن یقظان پڑھا اور اس کے عمیق روحانی اشارات سے استفادہ کیا ہے۔ ایسے ہی اشارات سلامان و ابسال کی داستان میں بھی موجود ہیں اور صاحبانِ تصوف و مکاشفہ یا ان کے پیروؤں کی تصانیف میں ایسے رموز کی کمی نہیں۔"[۱۱]

غرض شیخ اشراق نے اپنے رسالے کو ابن سینا کے رسالے کی تکمیل کی خاطر اور بعض باتوں کی مزید توضیح کی خاطر لکھا ہے۔ البتہ عقلِ فعّال کے بارے میں دونوں میں کسی قدر اختلاف پایا جاتا ہے۔ شیخ اشراق کے نزدیک وہ اجرامِ فلکی سے مقدم ہے۔ حالانکہ ابنِ سینا نے 'حی' کی زبان سے یہ لکھا کہ عقلِ فعّال کا مقام نفوسِ ملکوتی سے بھی بلند ہے مگر اس سے بلند تر مقام عقلِ اول کا ہے۔

شیخ ابنِ سینا نے حی بن یقظان نامی بوڑھے سے راہنمائی حاصل کرنے کا ذکر کیا ہے۔
شیخِ مقتول اپنے بھائی عاصم (= عقلِ نظری) کی معیت میں ماوراء النہر کے عالمِ علوی سے ہیولیٰ کی تاریک فضا میں سفر کا آغاز کرتا اور وہاں سے جہانِ محسوس کے دریائے سبز میں جا پہنچتا ہے۔ اس حالت میں وہ دن کو اس جہانِ محسوسات میں پھنستا اور آیہ شریفہ "وجعلنا اللیل لتسکنوا" (ہم نے رات کو آرام کرنے کی خاطر بنایا ہے) کے مطابق، رات کو روحانی عروج کی کوشش کرتا ہے رات کو الہامی ہُدہُد آتا اور قوتِ شہوت کو دبا کر اور حرص وطمع سے دامن بچا کر اسے عالمِ روحانی کے طیران میں لے جاتا ہے اور اس طرح وہ ظلماتِ ہیولیٰ سے رستگار ہو جاتا ہے۔ اب خام و نجس افکار کے یاجوج و ماجوج اس پر حملہ آور ہوتے ہیں مگر وہ فکر و اندیشہ کی بلند پرواز پر لپک کی مدد سے ان سے جان بچاتا ہے۔ ہُدہُد اسے ہدایت اور الہام دینے میں مصروف رہتا ہے۔ دریائے سبز کی ایک ماہی نے شیخ اشراق کو عقلِ فعّال کا پتہ بتایا اور شیخ اسے دیکھ کر ششدر رہ گیا۔
عقلِ فعّال بولی —— "تم ابھی اپنے زندان میں چلے جاؤ گے مگر امید ہے کہ ایک دن لوٹ کر یہیں آؤ گے"۔
عقلِ فعّال اسے اپنی حقیقت بتاتی اور اپنے جسد = (عقلِ اوّل) اور فیضِ اقدس کے بارے میں مطلع کرتی ہے۔ خلاصہ یہ تھا کہ عقلِ اوّل کے ماسوا ہر چیز آنی و فانی ہے۔ قرآن مجید میں اس حقیقت کو؛

کلّ شیئٍ ھالکٌ الّا وجھہ : سورۂ رحمٰن

(سوائے اس کی ذات کے ہر چیز ہلاکت پذیر ہے)

کے کلمات سے واضح کیا گیا ہے۔
یہ حقائق سنتے ہوئے شیخ اشراق کی حالت غیر ہو گئی۔ وہ ایک غار میں گر پڑا اور غیر متمدن لوگوں کے ہاتھوں گرفتار ہو گیا۔ وہ زار و قطار رونے لگا —— "خدایا! عارضی آرام کے بعد میں کیسے

ابدی عذاب میں پھنسنے لگا ہوں۔ مجھے فطرت کی غلامی اور ہیولیٰ کی قید سے آزاد فرما"۔
اس دعا کی قبولیت یا رسالے کا اختتام ایک خوش آئند خواب کی صورت میں ہے۔ شیخ اشراق روحانی علو اور آزادی سے ہمکنار ہونے کی خوشخبری پاتا ہے۔
شیخ اشراق کو عقلِ فعال تک پہنچنے کے لیے انوارِ قاہرہ دکھائی دیے اور وہ روشنیوں میں آگے بڑھتا چلا گیا۔ اس خلاصے میں ابنِ سینا اور شیخ مقتول کے نقطۂ نظر کا اختلاف ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ شیخ الرئیس کے رسالہ "منطق الطیر" سے واضح ہے، اس کے نفسِ ناطقہ کا طائر پرواز کرتا ہوا، افلاکِ ثوابت (ہفت افلاک) سے گزرتا اور منطقۃ البروج میں جا پہنچتا ہے۔ (یہاں الٰہیات، ریاضی اور دیگر علوم کی کم مائگی کی طرف اشارہ ہے) طائر واجب الوجود کے "قربتِ حضور" میں جانا اور ذاتِ یکتا کے مشہودات کے پرتو سے مستنیر ہو کر لوٹتا ہے مگر شیخ عطار نیشاپوری نے اپنی مثنوی "رسالۃ الطیر" یا "منطق الطیر" میں وحدت الوجود کی تعلیم دی ہے۔ وہاں طائرِ انسانی سیر النفس کے ذریعے "قاب قوسین" تک پہنچتا ہے اور ذات کو بے پردہ دیکھتا ہے مگر لوٹتا نہیں ہے۔ شیخ اشراق کے رسالہ میں "ہُدہُد" کا ذکر بڑا معنی خیز ہے اور قرآن مجید سے ماخوذ ہے۔ حضرت سلیمان علیہ السلام اور بلقیس کے ذکر میں اس پرندے کی راہنمائی کا ذکر کیا گیا ہے۔ (سورہ السباء)۔ شیخ عطار نے ہُدہُد کو مقاماتِ سلوک کا عارف بتایا ہے اور ادبیاتِ فارسی میں کئی دوسرے مصنفین نے بھی عطار کا استقبال کیا ہے ــــــ بہرحال ابنِ سینا اور شیخ اشراق دونوں کے ہاں رمزیہ سفر کی معنی خیز داستان موجود ہے۔ اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ رمز و کنایہ میں فلسفیانہ مطالب بیان کرنے کا اس دور میں کس قدر رواج تھا۔ اس بارے میں ابن باجہ اور ابنِ طفیل کی دلچسپی بھی ایسے ہی تھی جیسے ابنِ سینا یا شیخ اشراق کی رہی ہے۔

حی بن یقظان کی داستان ــــ ابنِ طفیل کے قلم سے!

جس قسم کی داستان ابنِ طفیل نے لکھی ہے، اس کے بارے میں دو آراء ہیں:
ایک ان حضرات کی بیان کردہ جن کی نظر میں حضرت آدم علیہ السلام کا بے پدر و مادر تخلیق ہونا کوئی اچنبھے کی بات نہ تھی؛
دوسری ان لوگوں کی جنہوں نے اس قصے کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعہ سے مربوط کر دیا ہے،

یعنی جس طرح والدۂ موسیٰ نے ان کو صندوق میں بند کر کے دریا میں ڈال دیا تھا اور وہ صندوق ساحل پر لگا ـــــ حی بن یقظان کا ایک قصہ ایسا ہی ہے۔ پہلی روایت کے مطابق یہ واقعہ یوں ہے:

"جزائر ہند کی معتدل آب و ہوا والے ایک جزیرے میں ایک "مشتِ خاک" نے خمیر پکڑا۔ تری و خشکی اور گرمی و سردی کے قدرتی عمل نے اسے قوتوں سے بہرہ مند کیا۔ اس مٹی سے ایک مینڈک بنا اور بفحوائے آیہ مبارکہ:

ونفخت فیہ من روحی الحجر: ۲۹

(ہم نے اس میں اپنی روح پھونکی)

وہ صاحبِ روح بنا۔ اس کے اعضاء و جوارح کے تغیر و تبدل سے انسان وجود میں آیا۔ اس طرح کہ، "..... پردے کھل گئے ـــ خشک شدہ مٹی نے گل سڑ اور ٹوٹ پھوٹ کر دوبارہ تازگی حاصل کی۔ مینڈک، انسانی بچہ کی صورت میں نمودار ہوا۔ وہ غذا کے لیے تڑپ تڑپ کر رو رہا تھا کہ ایک ہرنی نے اس کی آواز سنی۔ یہ اپنے بچے کی موت پر غمگیں اور سوگوار حالت میں تھی۔ اس نے انسانی بچے کو نہایت ہمدردی سے پالا پوسا۔ وہ ہرنوں سے مانوس ہو کر، سن شعور کو پہنچا"[۱۱]

یہ بچہ جوان ہوا۔ ایک دن دیکھا کہ اس کی "والدہ غزالہ" فوت ہو گئی ہے۔ وہ حرارتِ غریزی اور روحِ حیوانی سے محروم تھی۔ اس نے چاہا کہ اسے احترام سے دفن کر دے۔ دیکھا کہ ایک کوا زمین کرید کر ایک مردہ کوّے کو دفن کر رہا ہے۔ اس نے بھی اسی نمونے کی پیروی کی۔

(یہ قصہ قرآن مجید سے ماخوذ ہے۔ قابیل نے اپنے چھوٹے مقتول بھائی ہابیل کو اسی طرح دفن کیا تھا)۔

نے کی رگڑ سے 'حی' نے ایک دن آگ دریافت کر لی اور تجربے سے اس کے

خواص بھی معلوم کر لیے۔ ان خواص کی مدد سے اس نے حرارتِ بدنی (غریزی) کی کیفیت بھی معلوم کر لی۔ (یہ روح حیوانی اور ارادہ کی فلسفیانہ تعبیر ہے)۔ 'حی' نے رفتہ رفتہ امورِ خانہ داری کو سیکھ لیا اور بنیادی احتیاجات کی تشفی کے بعد وہ فکر و فلسفہ کے مطالب کی طرف متوجہ ہوا۔ وہ جمادات، معدنیات، نباتات اور حیوانات، غرض عالمِ کون و فساد کی تخلیقی رنگینیوں پر غور کرتا اور پھر عالمِ روحانی کے تقاضوں کی طرف توجہ دیتا ہے۔ اجرامِ فلکی کی کیفیت اور حدوث و قدم کے مسائل سے اسے خاص دلچسپی ہے ــــ وہاں سے وہ وحدت الوجود کے بارے میں گل افشانی کرتا اور آخر میں وہ روحِ انسانی کو تخلیقی قوتوں کا اعجاز اور معتدل ترین مخلوق قرار دیتا ہے۔

ان تمہیدات کے بعد ابنِ طفیل اس بات سے بحث کرتا ہے کہ انسان اجرامِ فلکی کی شبیہ ہے یا حیوانات کی؟

اس کی نظر میں انسان میں ان دونوں مخلوقات سے مشابہت ہے مگر اس کی انفرادی شان بھی ہے۔ انسان عقل و خرد کی مدد سے حلال و حرام اور شرعی حقائق کو سمجھ سکتا ہے۔ گویا "عقلِ فعّال" کا حامل شخص، اس کی نظر میں رتبۂ پیغمبری کے ظلّ سے بہرہ مند ہو جاتا ہے۔ حی بن یقظان تین طرح کے امور کی انجام دہی سے دوچار ہوگا:

۱۔ حیوانات جیسے اعمال: کیوں کہ اسے جسمانی ظلمات اعضائے خواہشات اور تمائلات سے نباہ کرنا ہے۔

۲۔ اجرامِ فلکی جیسے فرائض: کیوں کہ یہ روحِ حیوان سے شبیہ ہیں اور اس کے دل و دماغ اور دیگر بدنی قوتوں کی کیفیت ان ہی جیسی ہے۔

۳۔ واجب الوجود کی "شان" کے پرتو سے: اس لیے کہ انسان کا کمال اسی ذات یا کم از کم اس کی صفات کو درک کرنا ہے۔

حی بن یقظان کہتا ہے کہ:

"انسانی کمال اور اس کی نجات اس تیسری بات میں ہے کہ تخلقوا باخلاق اللہ پر عمل پیرا ہو۔ شاہدِ ازلی کے جمال سے مستنیر ہونے میں ہی ابدی زندگی پوشیدہ ہے"۔ بہرحال حیوانی زندگی کے تشابہ نے اسے اپنی حاجتوں، غذاؤں اور مفید و مضر چیزوں کو پہچاننے میں مدد دی ہے۔ اس کوشش میں وہ علمِ نباتات سے آگاہ ہو گیا۔ اجرامِ فلکی سے تشبہ کی بنا پر اس نے اجسام کے خواص اور صفات معلوم کیں

البتہ تیسرے تقاضے نے اسے غور و تعمق کا عادی بنایا۔ وہ تفکر و اعتکاف اور ریاضاتِ بدنی کا خوگر ہونے لگا —— یہ ایک تخلیقی اور تکوینی الہام ہے جس سے صالح افراد مستفید ہوتے ہیں۔

کثرت اور وحدت کے سلسلے میں ابنِ طفیل نے بڑی دلچسپ مگر ادق بحث کی ہے۔ بہر طور ابنِ طفیل کا حی بن یقظان تجارب اور ریاضات کی مدد سے مکارم و فضائل سے بہرہ مند ہو کر ایک کامل شخصیت کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ وہ مادی دنیا اور انسانی معاشرہ میں رہتا ہے لیکن عالمِ روحانی سے باقاعدہ مگر ضروری رابطہ استوار کیے ہوئے ہے۔ اس طرح زندگی کی ۵۰ یا ۵ بہاریں دیکھ کر وہ "ابسال" سے ملاقات کرتا ہے (مگر ضروری ہے کہ اس داستان کو مکمل کرنے سے قبل اس قصے کی دوسری روایت کی طرف اشارہ کر دیا جائے۔

دوسری روایت کی رُو سے:

> "ہند کے کسی جزیرے پر ایک بادشاہ کی حکومت تھی۔ بادشاہ کی زیبا رُو اور نیک سیرت بہن نے ایک من پسند خوبصورت نوجوان سے چوری چھپے شادی رچالی۔ اس کے ہاں فرزند پیدا ہوا مگر بھائی سے اس بات کو صیغۂ راز میں رکھنے کی خاطر اس نے بیٹے کو ایک صندوق میں بند کر کے دریا کی موجوں کے حوالے کر دیا۔ موجوں نے صندوق کو کنارے سے لگایا۔ (یہ روایت حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعہ سے مشابہ ہے)۔ وہاں ایک محزون ہرنی نمودار ہوتی ہے ——"
>
> باقی قصہ پہلے قصے سے بڑی حد تک مشابہت رکھتا ہے، لہٰذا ہم اسے نقل کرنے سے احتراز کر رہے ہیں!

"سلامان و ابسال" کی حکایت

اس ہیجان انگیز اور معنی خیز فلسفیانہ نیز ادبی داستان کی اصل کے بارے میں اختلاف ہے۔ ہمیں اس قدر معلوم ہے کہ حنین بن اسحٰق العبادی نے اسے یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا اور خواجہ نصیر الدین طوسی نے اس کی شرح لکھی ہے۔ ایران میں شیخ ابو علی ابن سینا نے سب سے پہلے "سلامان و ابسال" کا ذکر اپنی "الاشارات" کی "نمط التاسع" میں کیا اور "مناقب العارفین" کی شق تالیہ میں لکھا ہے:

"۔۔۔۔ سلامان وابسال مثالیں ہیں ۔ سلامان، فرد کی خاطر اور ابسال، اس کے درجۂ عرفانی کی غرض سے مثال ہے ۔ اگر تجھے درجۂ عرفان کی آرزو ہے تو اس رمز کی کیفیت معلوم کرنے کی کوشش کر ۔"

امام فخرالدین رازی نے ابنِ سینا کی اس توجیہ کو حل کرنے کی خاطر دور دراز کی بحثیں کیں ۔ خواجہ نصیر الدین طوسی نے لکھا ہے کہ :

"ابنِ سینا کی مراد شاید وہ قصہ ہو جو ابن اعرابی کی کتاب "کتاب النوادر" میں اس طرح ذکر ہوا ہے : ــــ "عربوں نے جرہمہ قبیلہ کے دو افراد کو قید کر لیا تھا ــــ ایک نیک سیرتی کی بنا پر، "سلامان" اور دوسرا بداعمالیوں کی بنا پر، "ابسال" کہلاتا تھا ۔"

مگر خواجہ طوسی کا یہ اندازہ درست نہ تھا ۔ بیس سال بعد خواجہ نے ابسال اور سلامان کے بارے میں دو قصے سنے ؛

پہلی روایت کے بموجب :

"یونان، روم اور مصر کے مقتدر بادشاہ ہرمانوس کو تخت و تاج کے وارث (فرزند) کی ضرورت محسوس ہوئی ۔ دربار کے حکیم نے اس غیر شادی شدہ بادشاہ کی خاطر ایک خاص ترکیب سے فرزند حاصل کر لیا ۔ (= سلامان) اور اس کی پرورش کی خاطر "ابسال" نامی دائی کا انتظام کیا ۔"

اس قصے کو ایران کے نویں صدی ہجری کے شاعر عبدالرحمٰن جامی (متوفی ۸۹۸ھ) نے پوری دلآویزی اور شیرینی کے ساتھ نظم کیا ہے ۔ "سلامان و ابسال کی نظم" میں عمدہ تلمیحات اور استعارات سے کام لیا گیا ہے ۔ اس کتاب کو مرحوم پروفیسر رشید یاسمی نے ۱۳۰۶ھ میں تہران سے شائع کروایا ہے ــــ حکایت کی تفہیم کی خاطر ہم جامی کے اشعار کا ایک انتخاب پیش کریں گے ۔

۵

شہریاری بود در یونان زمیں
چوں سکندر صاحبِ تاج و نگیں

بود در عہدش یکی حکمت شناس
کاخِ حکمت را قوی کردہ اساس

بادشاہ کو بیٹے کی آرزو ہوئی۔ حکیم دربار نے عورت کے وجود اور ازدواج کے رشتہ کے خلاف بادشاہ کو قائل کر رکھا تھا اور اسی خاطر اس عجیب اور ناقابلِ یقین طریقے سے اس کی خاطر ایک بیٹا حاصل کیا ۔

کرد چوں دانا حکیم نیک خواہ
شہوتِ زن را نکوہش پیشِ شاہ
ساخت تدبیری بدانش کاندران
ماند حیراں فکرتِ دانش وران
نطفہ ای راپئے شہوت از صلبش کشاد
در مکحلہ جز رحم آرام داد!
بعد نہ مہ گشت پیدا زاں محل
کودکی بے عیب طفلی بے خلل
چوں ز ہر عیبش سلامت یافتند
از سلامت نامِ اُو بشگافتند
سالم از آفت تن و اندامِ اُو
زاں آمد "سلاماں" نامِ اُو
چوں بنود از شیرِ مادر بہرہ مند
دایہ ای کردند بہرِ او پسند
دلبری در نیکوئی ماہِ تمام
سالِ او از بیست کم "ابسال" نام

دائی ابسال نے اس بچے کی پرورش کو اپنے ذمہ لیا مگر عجیب بات تھی کہ یہ لڑکا جواں ہو کر اس دائی کو دل دے بیٹھا۔ ان کی دل باختگی کی کیفیت رفتہ رفتہ سب کو معلوم ہو گئی۔ یہاں تک کہ بادشاہ اور حکیمِ دربار کو بھی سب معلوم ہو گیا۔

ے

چو سلاماں راشد اسبابِ جمال
از بلاغت جمع در حدِّ کمال
نارسیدہ میوہ ای بود از نخست
چوں رسیدہ شد بر آں میوہ درست[۱۲]

خاطرِ ابسال چیدن خواستش
وز پیٔ چیدن چشیدن خواستش
چوں سلاماں باہمہ حلم و وقار
کرد ردی عشوہ ابسال کار
چوں سلاماں مائل ابسال شد
طالع ابسال فرخ فال شد
تا شبی سویش بخلوت راہ یافت
نقدِ جاں بر دست پیشِ او شتافت
یار را بے زحمتِ اغیار خواند
پہلوئے خود بر سرِ مسند نشاند
چوں زِ حالِ او خبر جستند باز
محرماں کردند شاں دانائے راز

بادشاہ اور حکیمِ دربار نے "سلاماں" کو بہت سمجھایا کہ وہ دائی "ابسال" کے عشق و محبت سے باز آ جائے مگر بے سود۔ عمروں کا فرق بھی سدِّ راہ نہ بنا۔ (یاد رہے کہ سلامان کی ولادت کے وقت ابسال بیس برس کے قریب تھی)۔ غرض ایسی نصائح سے تنگ آ کر سلامان، ابسال کے ساتھ وہاں سے بھاگ نکلا اور سمندر پار کرتے ہوئے دونوں ایک آباد جزیرے میں جا پہنچے۔ بادشاہ کو جامِ جہاں نما (جو قلبِ رقانہ) کی مدد سے حالات معلوم تھے۔ کچھ عرصہ کے بعد سلامان باپ کے پاس آیا۔ بادشاہ نے بڑی مہربانی کی اور حسنِ سلوک سے پیش آیا ——— مگر دوبارہ وہی نصیحتیں شروع کر دیں۔ آخر سلامان کبیدہ خاطر ہو کر دوبارہ بیابان کو چل دیا۔ ابسال بھی اس کے

ساتھ تھی۔ وہاں دونوں نے آگ جلائی اور اس میں کود پڑے۔ سلامان محفوظ رہا مگر ابسال جل کر خاکستر ہوگئی۔ سلامان زار وقطار روتا رہا۔ بادشاہ کو اس المیے کی خبر ہوئی تو اس نے حکیم دربار کو وہاں بھیجا۔ حکیم نے سلامان کو علاج معالجے سے مطیع کر لیا۔ وہ بادشاہ کے پاس آگیا اور سب نے سلامان کے ولی عہد مقرر ہونے کا اعتراف کر لیا۔

اس داستان کے خاتمہ پر مولانائے جامی نے رموز وکنایات کی شرح لکھی ہے۔ اس شرح کی رُو سے — بادشاہ یا حاکم "عقلِ فعّال" ہے۔ حکیم دربار سے مراد "فیضِ خداوندی" ہے۔ سلامان "نفسِ انسانی" کی وہ تعبیر ہے جس میں عالم قدس اور ملکوت کی صفات شامل ہوں۔ داستان میں سلامان کی پیدائش عجیب طریقے سے ہوئی۔ "ابسال" نے اس کی پرورش کی مگر وہ اس پر عاشق ہو گیا۔ یہ شہوانی قوتوں کی تعبیر ہے اور بادشاہ یا حاکم کا ان کی محبت سے آگاہ ہونا، عقلی لذات کی "آگ" مجاہدات و ریاضت کا استعارہ ہے جس کی رو سے ابسال کا مادی بدن جل کر خاکستر ہو گیا۔ البتہ اس کی جان (روح، یہاں سلامان ہے) باقی رہی۔ حکیم دربار کے مشورے سے قبول کرنا جمالِ حقیقی کے جلووں سے لطف اندوز ہونا ہے۔ سلامان ان جلووں میں ایسا محو ہوا کہ مجازی معشوق کے فنا ہونے کی پروا نہ کی۔ ارکانِ دولت کا سلامان کو ولی عہد تسلیم کر لینا نفس کا قوائے انسانی پر غلبہ حاصل کرنا ہے۔

جو کچھ جامی نے لکھا، وہ خواجہ نصیر الدین طوسی کے بیان سے کافی مختلف ہے، مثلاً:

خواجہ طوسی نے ابسال کو پانی میں غرق ہوتے دکھایا ہے جبکہ جامی نے اسے جلتے ہوئے — مولانائے جامی کے پختہ اور دلپذیر بیان کا کیا کہنا مگر صنعت "ارسال مثل"[۱۴] کے زیادہ استعمال کرنے سے بعض جگہ مطلب مبہم ہو کے رہ گیا ہے۔ دوسرے ایک صنعت کا بار بار استعمال کرنا جدت پسندی کے خلاف ہے — تاہم مجموعی طور پر یہ مثنوی بڑی ہی دلآویز ہے۔

سلامان اور ابسال کی دوسری داستان

سلامان و ابسال کی دوسری داستان کی روایت کو ابوعبید جوزجانی نے ابنِ سینا کی کتب کی فہرست میں اس طرح ذکر کیا کہ گویا شیخ الرئیس نے ہی لکھی ہے مگر یاد رہے کہ اس قصے کو حنین بن اسحٰق نے یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا ہے۔ خواجہ نصیر الدین طوسی نے حنین کے ترجمہ کے متن کی شرح لکھی ہے۔ ابنِ سینا کے رسائل "تسع رسائل فی الحکمت والطبیعات" میں اس

داستان پر مبنی رسالہ بھی چھپ گیا ہے (مطبوعہ مصر ۲۲۶ھ : ص ۱۵۸-۱۶۶) اور اس کا خلاصہ یوں ہے:

"دو بھائی (یا ایک دوسری روایت کی رُو سے دو دوست) تھے۔ سلامان صاحبِ تخت و تاج بادشاہ تھا اور اس کا چھوٹا بھائی ابسال ایک خوبصورت اور خوش اندام عالم و فاضل نوجوان۔ سلامان کی بیوی اپنے دیور ابسال پر عاشق ہو گئی، سلامان سے کہا:

'ابسال کو مامور کرو، وہ ہمارے بیٹے کو پڑھا دیا کرے۔'

ابسال 'بھائی' کی بات برضا و رغبت مان گیا۔ بھائی، ابسال کا بہت احترام کرتا تھا اور اس طرح ابسال بھی۔ سلامان نے ابسال سے کہا تھا تجھے اپنی بھابی کا خیال رکھنا ہو گا۔ کیونکہ وہ تیرے لیے بمنزلہ مادر ہے ــــ مگر بھابی نے ابسال پر ڈورے ڈالنے شروع کر دیے۔ ایک دن اس نے اپنے عشق کا سارا قصہ برملا کہہ دیا۔ ابسال کو اس بات سے خوشی نہ ہوئی بلکہ بھابی سے دامن بچانے لگا۔ سلامان کی بیوی نے ایک اور چال چلی۔ سلامان سے کہا:

'ابسال اور میری بہن کی شادی کروا دو۔ دونوں میں خوب نبھے گی۔'

اور اُدھر بہن سے کہا:

'یہ شادی اس خاطر نہیں ہو رہی کہ تو ابسال کی تنہا مالک بنی رہے۔ اس پر میرا بھی حق ہو گا!'

یہ ہوسناک شبِ زفاف میں مکاری سے جا کر ابسال سے لپٹ گئی ــــ مگر قدرت نے بڑے بھائی کے تقدس کو بچا لیا۔ آسمانی بجلی کی چمک میں ابسال کو بھابی کی صورت نظر آئی اور وہ چونک کر وہاں سے بھاگ گیا۔ اس نے سلامان سے درخواست کی:

"مجھے فوج میں شامل کر لو۔"

بھائی نے اسے سپہ سالار بنا لیا۔ ابسال نے فوج کی خوب راہنمائی کی اور فتوحات سے ہم کنار ہوا۔ جب سلامان کے پاس آنے لگا تو سوچا کہ

اس کی بجائے اب عشق و عاشقی کو فراموش کر چکی ہوگی مگر یہ قیاس درست نہ تھا۔ ناچار اسے دوبارہ فوجی خدمات کی پناہ لینا پڑی۔ اس دفعہ اس عورت نے اپنی بہن کا خیال نہ کرتے ہوئے ابسال کا دو رنگ بیچ کرنے کی ٹھان لی۔ امراء سے سازش کی کہ وہ جنگوں میں ابسال کا ساتھ نہ دیں۔ چنانچہ اس کی سازش سے ابسال کو شکست خوردہ ہو کر دشمنوں سے مغلوب ہونا پڑا۔ دشمنوں نے اسے بھوکا پیاسا مارنا چاہا مگر وہ چند ایک حیوانوں کا دودھ پی کر زندہ رہا۔ ایک دن افتاں وخیزاں وہ سلامان کے پاس آ پہنچا۔ سلامان نے اس کی خوب قدر کی اور ان امراء کی سرزنش کی جو اس کا ساتھ چھوڑ کر بھاگ گئے تھے۔ سلامان کی بیوی نے اب باورچیوں اور خانساموں سے ساز باز کی اور کھانے میں زہر کھلوا کر ابسال کو مروا دیا۔ سلامان کو اس حادثے کا بڑا رنج ہوا۔ وہ عزلت گزیں ہو کر خدا کی عبادت میں لگ گیا۔ آخر اسے حقیقت سے آگاہی ملی اور اس نے اپنی زشت خو بیوی اور اس کے اتحادیوں کو کیفرِ کردار تک پہنچایا۔"

اب اس داستان کے کنایات کی "مرادات" دیکھیں:

سلامان نفسِ ناطقہ کی رمز ہے اور ابسال عقلِ ظاہر کی۔ سلامان کی بیوی جسمانی طاقت اور شہوت و غضب کا کنایہ ہے اور اس کی چالیں، عقل کے پھندے ہیں۔ سلامان کی بیوی کی بہن، جسم کی نورانی قوت ہے اور بجلی کی چمک، تجلیٔ باری، جس سے کبھی کبھی انسان مستنیر ہوتا ہے۔ ابسال کی فتوحات، عالم ملکوت کے اسرار و رموز سے مطلع ہونا ہے۔ ابسال کا حیوانات کا دودھ پی کر زندہ رہنا فیضِ الٰہی کا استعارہ ہے اور ابن طفیل نے حی بن یقظان کی داستان میں اسی رمز سے استفاضہ کیا ہے۔ باورچی اور خانسامے، غضب و شہوت کی قوتوں کی علامات ہیں۔ ان قوتوں کا سلامان کی بیوی سے اتحاد کرنا، بدنی قویٰ کا نفسِ ناطقہ پہ غالب آجانے کی خاطر ہے۔ ؎

یہ اشارات ہم نے خواجہ طوسی کی شرح سے اخذ کیے ہیں اور ابن طفیل نے بھی ان سے استفادہ کیا ہے مگر مختلف روایات کے استعمال سے۔

آخر میں ہم اس داستان کا خلاصہ بھی نقل کرتے ہیں جسے ابن طفیل نے لکھا ہے (بحوالہ حی بن یقظان):

سلامان و ابسال کی تیسری داستان کا خلاصہ

اس داستان کو حی بن یقظان کی نامکمل داستان کا تتمہ جاننا چاہیے :

" جس جزیرہ میں حی بن یقظان پیدا ہوا تھا وہاں کے لوگ کسی پیغامبر کے پیرو تھے۔ سلامان اور ابسال نامی دو نیک کردار نوجوان وہیں پروان چڑھے۔ ابسال کو شریعت کے رموز اور حقائق سے زیادہ دلچسپی تھی البتہ سلامان ظواہر اور شرعی اعمال کا پابند تھا۔ اس شریعت کے دو رکن تھے :

۱۔ گوشہ گیری

۲۔ معاشرت

ابسال نے گوشہ گیری اور سلامان نے معاشرت کا راستہ اختیار کیا۔ ابسال گھومتے پھرتے اس جزیرے میں جا پہنچا جو حی بن یقظان کا مولد تھا۔ دونوں ایک دوسرے کو دیکھ کر متعجب ہوئے۔ جب حی بن یقظان نے ابسال سے اس کا اتہ پتہ پوچھنا چاہا تو وہ وہاں سے بھاگنے لگا۔ اسے معاشرت اور دوسروں سے بات کرنے سے نفرت تھی۔ حی بن یقظان نے اس وقت اس تجربہ سے استفادہ کیا جس کے ذریعہ وہ حیوانات کو مانوس کرتا تھا۔"

اس موقع پر ابن طفیل نے حی اور ابسال کی گفتگو کا جو منظر کھینچا ہے وہ قابلِ مطالعہ ہے۔

"غرض ابسال نے حی سے نت نئے تجارب سیکھنا شروع کیے۔ اب وہ شریعت پر بھی غور کرنے لگا اور رفتہ رفتہ اس بات کا قائل ہو گیا کہ باطنی تجارب اور عقلی جولانیاں شروع کے تابع ہیں۔ حی، ابسال کو ساتھ لے کر سلامان کی قلمرو میں آیا۔ سلامان نے خوب ان کی خاطر مدارات کی مگر حی کی ملکوتی باتیں کسی کی سمجھ میں نہیں آتی تھیں۔ لوگ صرف مہمان ہونے کی بنا پر اس کا احترام کر رہے تھے۔ حی نے سمجھ لیا کہ یہ لوگ ابھی روحانی تجارب و حقائق سے کوسوں دور ہیں۔ وہ ابسال کو لے کر دوبارہ اسی جزیرے کو چل دیا اور ان کی باقی زندگی وہیں بسر ہوئی۔"

اس فلسفیانہ داستان سے واضح ہے کہ ابنِ طفیل کا سلامان، ظاہر بیں اور معاشرتی شخص تھا جبکہ ابسال، روحانی اور گوشہ گیر۔

مولانائے جامی کے ہاں ابسال ایک بوالہوس اور بدکردار عورت تھی۔
اور ابنِ سینا کا ابسال ایک خوبصورت اور عقلمند نوجوان، جو روحانی ترقی کا نمونہ تھا۔۔۔۔۔۔
البتہ تینوں داستانوں کے سلامان کافی حد تک مشابہ ہیں۔
یہ داستانیں اسلامی فلسفہ کا شاہکار ہیں اور ان کی تعبیرات کا سلسلہ اب تک جاری ہے!

حواشی

۱۔ اخوان الصفا کا زمانہ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی ہے۔ ان حکماء نے دین و فلسفہ کو تطبیق دینے کی کوشش کی ہے۔ "رسائل اخوان الصفا" تعداد میں ۵۴ ہیں جو ۱۳۴۷ ہجری میں ۴ جلدوں میں مصر میں چھپ گئے۔ ایرانی محقق پروفیسر ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا نے ان رسائل کے بارے میں تحقیقات کی ہیں جو کتابی صورت میں تہران سے شائع ہو چکی ہیں۔

۲۔ میرے سامنے ابن باجہ کی "الاتصال" کا فارسی ترجمہ ہے۔ — مصنف

۳۔ شیخ سعدی شیرازی (م ۶۹۵ھ) نے گلستان کی حکایت چہارم از باب سوم کو اسی واقعہ کے بیان کی خاطر مختص کیا ہے:

> "ایران یا اس کے نواح کے کسی بادشاہ نے حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں ایک طبیب حاذق کو بھیجا۔ وہ ایک سال تک عرب میں رہا مگر کوئی بھی معالجہ کی خاطر اس کے پاس نہ آیا۔ اس نے حضرت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے شکایت کی کہ مجھے تو معالجہ کی خاطر بھیجا گیا تھا مگر یہاں کوئی ایک بھی میرے پاس نہ آیا کہ میں اپنا فرضِ منصبی پورا کر سکتا۔ پیغمبرِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:
>
> "یہ لوگ سخت بھوکے نہ ہوں تو کھاتے نہیں اور کھاتے وقت ابھی بھوک باقی ہوتی ہے کہ ہاتھ کھینچ لیتے ہیں۔"
>
> طبیب بولا — "اب مجھے ان کی تندرستی کا راز معلوم ہو گیا۔"
>
> اس کے بعد وہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آداب بجا لانے کے بعد واپس چل دیا۔

۴۔ ڈینڈ ڈفو: رابنسن کروزو؛ ۱۶۶۵ - ۱۷۳۱ نے جسے ۱۷۱۹ء میں لکھا تھا۔

۵۔ ایک تو حکومت ہوئی۔ پھر اس کے تحت مختلف تنظیمیں۔ ایک فرد سے لے کر چند افراد بلکہ

پورے قلمرو کے باشندوں کی خاطر ابنِ باجہ نے انفرادی اور اجتماعی مسائل کو ایک خاص رنگ میں پیش کیا ہے۔

۶۔ احمد امین نے "حی بن یقظان" کے تعلیقات (طبع قاہرہ ۱۹۵۹ء) میں لکھا ہے:
"۔۔۔۔ ابنِ سینا نے گویا لغات و اصطلاحات کا طومار جمع کر دیا" :۔۔زندہ بیدار

۷۔ ابنِ طفیل : زندہ بیدار، ترجمہ پروفیسر بدیع الزماں فروزانفر، تہران صفحہ ۱۶۴

۸۔ بوعلی ابنِ سینا : الاشارات ؛ مطبوعہ تہران، جلد سوم : ص ۳۶۴

۹۔ یہ دلائل ارسطو سے ماخوذ ہیں۔ ابنِ سینا کے شاگرد ابن زیلہ نے انہیں "شرح رسالہ حی بن یقظان" میں شرح و بسط کے ساتھ نقل کیا۔ شہرزوری نے "نزہتہ الارواح" میں غلطی سے ابنِ زیلہ کو "ابنِ زید" لکھ دیا ہے۔

۱۰۔ رسالے میں زمین کی تین حدود (مشرقی، مغربی، وسطی) مذکور ہیں۔

۱۱۔ زندہ بیدار : ترجمہ فروزانفر ؛ ص ۱۷۹

۱۲۔ اس بحث کا ڈاروِن کے نظریے کی رو سے مطالعہ کیا جائے۔ ۔۔۔ مصنف

۱۳۔ مثنوی سلامان و ابسال : ص ۴۶، ۴۸، ۵۶، ۵۷، ۷۱، ۷۴، ۷۵، ۷۷ اور ۷۹ قصے کے باقی جزئیات کی خاطر ص ۷۷، ۸۰، ۹۱، ۹۷، ۹۹، ۱۵۴ اور ۱۱۰ ملاحظہ ہوں۔

۱۴۔ ارسال المثل علم بدیع و بیان کی وہ صنعت ہے جس میں کسی "مثل" (= ضرب المثل) یا مشہور قول کو منظوم کر دیا جائے۔ مثلاً مولانا خواجہ الطاف حسین کا یہ شعر ؎

چھپا دستِ ہمت سے دستِ قضا ہے
مثل ہے کہ "ہمت کا حامی خدا ہے"

مزید مطالعہ کیلئے کتب

(۱) ابنِ باجہ (ابوبکر محمد بن یحییٰ بن صائغ تجیبی سرقسطی) کے لیے ملاحظہ ہو:

۱۔ رسالۃ الاتصال (ضمیمہ کتاب النفس ابنِ رشد) : مصر ۱۹۵۰ء

۲۔ حی بن یقظان : دمشق ۱۹۲۹ء اور استاد بدیع الزماں فروزانفر کا ترجمہ "زندہ بیدار" : تہران ۱۳۳۴ ش۔

۳۔ طبقات الاطباء : ابن ابی اصیبعہ، جلد دوم مصر ۱۸۸۲ء اور ابنِ خلکان کی وفیات الاعیان، جلد ۱ مصر ۱۹۴۸ء۔

۴۔ تاریخ فلاسفۃ الاسلام : محمد لطفی جمعہ، مصر ۱۳۴۵ ش۔

۵۔ تدبیر المتوحد: ابنِ باجہ، برلن ۱۸۹۶ء۔

۶۔ دائرۃ المعارف اسلامی (انگریزی) : ابنِ باجہ Ibn Badjja

ب۔ ابنِ طفیل (ابوبکر محمد بن عبدالملک بن محمد بن محمد (۴۹۴۔۵۰۴) کے درمیان ولادت اور وفات (۵۸۱ ہجری) کے لیے ملاحظہ ہو:

۱۔ حی بن یقظان، ابنِ سینا والسہروردی ابن طفیل : احمد امین، قاہرہ ۱۹۵۹ء

۲۔ دائرۃ المعارف اسلامی (انگریزی) : جلد دوم

ج۔ متفرقات:

۱۔ ابنِ سینا و تمثیل عرفانی، جلد اوّل (عربی، فارسی اور فرانسیسی کے ساتھ) : از پروفیسر ہنری کاربن، تہران ۱۳۳۱ ش۔

۲۔ رسائل شیخ اشراق، جلد دوم۔

۳۔ منطق الطیر عطار، مقدمہ از ڈاکٹر محمد جواد مشکور، تہران ۱۳۴۷ ش: طبع دوم

۴۔ مثنوی سلامان وابسال ؛ جامی : مقدمہ از پروفیسر رشید یاسمی مرحوم، تہران ۱۳۰۶ ش (پروفیسر اے۔ جے۔ آربری نے اسے انگریزی میں ترجمہ کیا ہے)۔

اسلامی کونیاتی وجدان میں زمانِ حادث اور تصوّرِ لامتناہیت

عبدالحمید کمالی

حکمائے اسلام اور حضرات صوفیہ کو زمانے کے مسئلے سے بڑی دلچسپی تھی، کچھ تو اس لیے کہ قرآن پاک نے اختلاف لیل و نہار کا شمار اہم ترین آیاتِ الٰہیہ میں کیا ہے اور کچھ اس لیے کہ حضور رسالت مآب صلعم نے دہر کو ذاتِ الٰہیہ کا مرادف ٹھہرایا. آپؐ کا یہ ارشاد جس مشہور حدیث میں نقل ہوا، اس کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں. غالباً یہی وجہ تھی کہ بعض اکابر صوفیہ نے لفظ دہر سے طرح طرح کے صوفیانہ نکات پیدا کیے۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ دہر اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ہے اور ایسے ہی رازی نے بھی تفسیر قرآن میں لکھا ہے کہ بعض صوفی بزرگوں نے انھیں لفظ دہر، دہور یا دیہار کے ورد کی تلقین کی تھی۔

(علامہ اقبال)

اب تک کے تاملات و مباحث سے اس امر کی طرف واضح اشارہ ملتا ہے کہ زمان و مکاں دونوں واقعات کی ترتیب سے ہویدا ہیں۔ واقعات کا اس طرح وقوع پذیر ہونا کہ وہ ہم عصر ہوں، بالفاظ دیگر، ایک ساتھ موجود ہوں تو یہ ان کی مکانی ترتیب ہے۔ ہم اس کو ترتیب قار کہہ سکتے ہیں۔ اسی طرح جب واقعات اس طرح وجود میں آئیں کہ ان کا ایک زمرہ آئے اور جائے تو دوسرا آئے اور جائے تب یہ ترتیب غیر قار ہے۔ ترتیب زمانی و زمانے اسی کا نام ہے۔ مگر بات یہاں پر ہی ختم نہیں ہو جاتی۔ غیر قار ہونا ہی زمانے کی دلیل نہیں۔ جب تک واقعات کے ان زمروں میں علت و معلول، سبب اور نتیجہ کا علاقہ نہ ہو، اس کو زمانی علاقہ میں مربوط نہیں کیا جا سکتا اس لیے زماں اپنی حقیقت میں علت و معلول، سبب و نتیجہ کا سلسلہ غیر قار ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا اس سلسلے کو چھوٹے چھوٹے حصوں میں بانٹا جا سکتا ہے؟ اس سوال میں بنیادی مفروضہ کسی تقسیم کرنے والے یا بانٹنے والے کا وجود ہے۔ اسباب اور نتائج کی ایک رو جاری ہے تشبیہاً یہ ایک سیل ہے (ہر تشبیہ صرف ایک حد تک صحیح ہے) جب کوئی تقسیم کرنے والا اس سیلِ رواں کو تقسیم کرتا ہے تو اس کا، اس طرح، اجزا میں بانٹنا محض ایک ذہنی عمل ہو جاتا ہے اور اس طرح کا ہر ذہنی عمل کسی نہ کسی قسم کی اس کی اپنی (عملی یا نظری) غرض سے وابستہ ہوتا ہے اس لیے زمانہ کی ایک سے زیادہ نوعیتوں کی تقسیم ممکن ہے اور ہر نوعِ تقسیم کسی نہ کسی ادنیٰ یا اعلیٰ قدر یا مقصد کی مظہر ہو سکتی ہے۔ تاہم اس موضوع پر ہم بعد میں غور کریں گے پہلے ہم اس اساسی حقیقت پر غور کریں کہ اصلاً اگر زمانہ کی تقسیم یا تمار کی کوئی اپنی ذاتی تقسیم پذیری یا امتیازی نشان زدگی ممکن ہے تو وہ اس کی اپنی ذاتی اکائیوں پر مشتمل ہو

گی۔ چنانچہ سبب حاضر (خواہ اسکو زمرۂ واقعات ہی کہا جائے) ایک اکائی ہے اور نتیجہ دوسری اکائی ہے یہ نتیجہ سبب بنتا ہے جس کے بعد ایک اور نتیجہ نکلتا ہے۔ عالمِ واقعات میں یہ تیسری اکائی ہے۔ وقِس علیٰ ہذا ان وجودیاتی اکائیوں سے زمانہ (یعنی زمانِ حادث) سے مراد لیا جاسکتا ہے۔ پھر ان میں سے ہر اکائی کو اصطلاحاً ایک آن کہا جاسکتا ہے ۔ چنانچہ زمانہ کی یہ تعریف ممکن ہے کہ زمانہ سلسلۂ آنات ہے۔ بحیثیت زمانی میں اہم ترین بات تو یہی ہے کہ ہر آن زمانہ کے اندر ہی پائی جاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ کوئی آن ایسی نہیں جو اس سے باہر ہو۔ —————— دوسری بات یہ ہے کہ کوئی آن ایسی نہیں جو پچھلی آن کا نتیجہ نہ ہو اور اگلی آن کا سبب بنے بغیر موجود ہو۔ ہاں آنِ اوّل وہ ہے جس کے بعد ہی دیگر آنات کا وجود ہے اور آنِ آخر وہ ہے جس سے پیشتر ان آنات کا وجود ہے اس طرح زمانہ حقیقی کی ہر آن حقیقتاً موجود ہوتی ہے اور اپنا ذاتی وجود رکھتی ہے۔ ذات عالم کا کام تو محض اس کا گواہ بننا اور شاہد ہونا ہے۔ یہ خود مشاہدہ یا ملاحظہ کی پیداوار نہیں ہوتی۔

اب ذرا ایک شخص کی زندگی پر غور کیا جائے۔ اوّل تا آخر اس کا وجود آناتِ غیر قار پر مشتمل ہوتا ہے اس کی زندگی کے ابتدائی واقعات آئندہ کے واقعات کا سبب بنتے ہیں اور آخر تک یہ سلسلہ چلتا رہتا ہے اس کی سوانح حیات اس سلسلۂ آنات کی ترقیم ہے۔ یہ اس شخص کا حقیقی زمانہ تھا جو کسی اور شخص کا نہیں ہو سکتا تھا۔ یہی حال ایک قوم اور اس کی سوانح حیات کا ہے۔ ہر قوم کا اپنا زمانہ اور اس کے آنات ہوتے ہیں۔ پھر قوم سے بڑھ کر خود عالم انسانی کی بات آجاتی ہے۔ آدم اوّل سے لے کر آدم آخر تک جو کچھ اسباب و علل اور معلول و نتائج انسانی حادثات کی شکل میں گزرے ہیں، وہ آنات عالم انسانی ہیں یہی بنی نوع انسان کا زمانِ حادث ہیں۔

اسی اصول پر تمام عالم طبعی کے زمان حقیقی کو رقم کیا جاسکتا ہے۔ یہاں جو بات قابل ذکر ہے وہ یہ ہے کہ زمان کی اس تفصیل میں کسی گھڑیال سے مدد نہیں لی گئی کسی زمانہ کے طوالان کو ناپنے کے لیے کوئی (خارجی) پیمانہ ضروری محسوس نہیں ہوا۔ چنانچہ سبب اور نتیجہ یا علت و معلول کے معقولات ہی زمانہ کی شرح و بسط کے لیے کافی ثابت ہوتے ہیں۔ اسباب اور نتائج کا یہ سلسلۂ غیر قار جتنا دراز ہے، وہ کا اس زمانہ کا طوالان ہے۔

پوچھا جا سکتا ہے کہ ایک شخص کی زندگی دوسرے کے مقابلہ میں کتنی طویل ہے۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ شخص مذکورہ کی زندگی کے آنات کا دوسرے شخص کی آناتِ زندگی سے موازنہ کیا جائے جس شخص کے آنات زیادہ ہوں گے اس کی زندگی طویل تر ہوگی۔ ہو سکتا ہے کہ گھڑیال (یعنی کسی خارجی مقیاس الوقت

سے ایک شخص کی زندگی نوے سال معلوم ہو اور دوسرے شخص کی زندگی محض ساٹھ برس ہو مگر جس شخص کی زندگی نوے سال دکھائی دیتی ہے، اس کے آنات زندگی اس شخص کے مقابلے میں کہیں کمتر ہوں جس کی زندگی محض ساٹھ سال دکھائی دی۔ یہ آنات حقیقی ہی ان کی زندگیوں اور ان کے حقیقی زمانہ کے طولان کو ظاہر کرتے ہیں، لہذا کسی بیرونی، مصنوعی یا اختراعی مقیاس الوقت کی ضرورت نہیں۔ اس بات کو ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہر شخص کا اعمال نامہ اس کی زندگی کی طوالت کا مظہر ہوتا ہے۔

ہر آن حقیقی ایک ناقابل تقسیم وحدت ہوتی ہے۔ یہ وہ ہے جو پہلے نہیں تھی، چنانچہ ہر آن ایک نشاۃ نو ہے، ایک حادثۂ تازہ۔

فخرالدین رازی (متوفی ۶۰۶ ھ) نے اپنی معرکۃ الآرا تصنیف مباحث مشرقیہ میں اس مسئلہ پر دور رس بحث کی ہے جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یونانی منطق و مابعد الطبیعیات کی گرفت میں یہ حقیقت آنات نہیں آسکتی۔ اس ہیلانیائی روایت فکر کے بنیادی مقولات "بالقوا" اور "بالفعل" ہیں اور حرکت بالقوا سے بالفعل ہوتا ہے۔ ان معقولات اور ان سے وابستہ نظریہ حرکت کی تنگ نائے میں زمان حقیقی اور سیل آنات نہیں آسکتے۔

رازی نے یہ سوال اٹھایا کہ جب کوئی شے نشاۃ پذیر ہوتی ہے تو کیا وہ بالقوا سے بالفعل ہوتی ہے؟ اس طرح کا سوال اٹھانا ہی اس فکری روایت، میراث یونان اور ہیلانیت سے بھرپور بغاوت کا نشان ہے۔ یہ غیر ہیلانیائی سوال اس وجدان کا ایک مرتبہ پھر اظہار تھا جو روح اسلام سے قریب تر ہے اور جس پر صدیوں سے یونانی تخیلات و استعارات کے پرت کے پرت جم چکے تھے۔

بالقوا اور بالفعل ایسے معقولات جن سے حرکت کی ایک ہی نوع متشکل ہوتی ہے اور وہ ایسی ہے کہ زمان حقیقی کو گرفت میں لانے سے معذور ہے۔ اس کی وجہ یوں ہے کہ جو کچھ بالقوا موجود تھا، وہ بالفعل موجود ہو گیا اور اس طرح سے ہر حرکت گویا پہلے سے مقدر و متعین تھی۔

رازی کہتے ہیں:

> "منکرین کا اس پر اجماع (معلوم ہوتا) ہے کہ حرکت بالقوا سے بالفعل ہونے کا نام ہے مگر مجھے اس بات میں تردد ہے۔"[۴]

وہ حرکت کے اس تصور کی بالکل نفی کرتے ہیں۔ ان کے نظریے کے مطابق جب کسی شے میں کوئی تغیر واقع ہوتا ہے تو اس میں یا تو کچھ اضافہ ہوتا ہے یا فساد۔ اگر اس میں کچھ کمی یا بیشی نہیں ہوئی تو وہ آن حاضر میں ایسی ہی ہے جیسی کہ وہ آن گزشتہ میں تھی۔ لیکن اگر اس میں اس طرح تغیر ہوا کہ کوئی نشاۃ نو ہوئی

ہے تو،

"اس کا مطلب یہ ہے کہ اب سے پہلے یہ نشاۃ نو لاموجود تھی۔ ایسی شے جو پہلے نہیں تھی اور اب ہے، اسی کو کہتے ہیں، اس کی براعت ہوتی ہے۔ یعنی وہ (تازہ بہ تازہ) وجود میں آئی ہے۔"[۳]

رازی اس کے بعد یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اس وجود نو کا غیر منقسم الاجزاء ہونا ضروری ہے۔

"اگر صورت اس کے برخلاف ہو کہ کچھ تو اس کا نمود ہوا اور کچھ کا نہ ہو تو اس کو نمود نہیں کہا جا سکے گا۔"

اس لیے اگر کسی نمود نو کو منقسم الاجزاء سمجھا جائے تو وہ وجود میں آئی ہی نہیں۔ رازی اس استدلال سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ وہ سب کچھ جو کسی آن میں نشاۃ پذیر ہوتا ہے، پچھلی آنوں سے مختلف ہوتا ہے۔ اور یک آن نشاۃ پذیر ہوتا ہے۔ اس طرح اس کی نمود میں وقت نہیں لگتا۔

"جو کچھ نمودار ہوا یا تو اس آنِ واحد میں نمود پذیر ہوا یا نہیں ہوا۔ اگر اس آنِ واحد میں نمودار نہیں ہوا تو اس کی نمود بعد میں ہوتی ہے۔"[۴]

ان کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ جس میں انہوں نے "بالقوائیت" اور بالفعلیت کے مفہومات کی بے معنویت واضح کی ہے۔ جو بھی واقعہ وجود پذیر ہوا تو وہ دو میں سے ایک حال سے خالی نہیں تھا اس کا کچھ حصہ بالقوائیت میں تھا یا نہیں تھا اگر وہ بالقوائیت میں تھا تو کچھ وقوع پذیر ہوا، وہ عین بعینہ بالقوائیت تھا یا نہیں تھا۔ پہلی صورت محال ہے (کہ ایک شئے بالقواد بھی ہو اور بالفعل بھی ہو) اس لیے جو معرضِ وجود میں آیا وہ فی الفور وجود میں آیا، تمام کا تمام ایک ساتھ وجود پذیر ہوا۔ چنانچہ جو وجود پذیر نہیں ہوا، وہ پورا کا پورا عدم واقعہ ہے اور قطعاً لاموجود ہے۔[۵] اس استدلال سے وجود بالقواد اور وجود بالفعل جیسے تخیلات کی بیخ کنی ہوتی ہے۔

رازی کہتے ہیں:

"ایک ہی حیثیت رکھنے والی نمود کے لیے یہ ناممکن ہے کہ وہ نمود میں آئے اور ایک امرِ واحد میں وجود میں نہ آئے۔"[۶]

اور یہ وجود میں آنا فی الفور ہوں جیسے پلک جھپکتے ہیں۔

ہاں اگر کوئی ایسی شئے ہو جو وجود ِ مرکب ہو تو تب کہا جا سکتا ہے کہ وہ تدریجاً وجود میں آئی اس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے اجزائے وجود کچھ کے بعد کچھ نمودار ہوتے۔ اصل بات یہ ہے کہ اس کا ہر

جزو ایک وجودِ بسیط ہے جو فوراً ہی تمام کا تمام وجود میں آتا ہے اور جو کچھ وجود میں نہیں آیا، وہ حقیقتاً لاموجود ہی ہے۔ یہ ہے میری رائے اس مسئلہ پر۔

رازی کے اس بیان کی شرح یوں ہے کہ بے شمار اشیاء ایسی ہیں جن کو ہمارا مشاہدہ امرِ واحد کی حیثیت سے لیتا ہے مگر ان میں سے کوئی بھی امرِ واحد نہیں ہوا کرتی۔ دراصل وہ اشیاء اسمائے اجتماعی کی مصداق ہوا کرتی ہیں۔ وہ کچھ نہیں ہوتیں مگر مجموعہ، بہت سی بسیط اشیاء (جن کو عرفِ عام میں اجزاء کہا جاتا ہے) کا مجموعہ ہوتی ہیں۔ یہ بسیط اشیاء ناقابلِ تقسیم موجودات ہوتی ہیں اور جب وہ نمود پذیر ہوتی ہیں تو تدریجی نمود کی محتاج نہیں ہوتیں۔ جب بھی وجود میں آتی ہیں، بیک جست وجود میں آتی ہیں۔ اس لیے دفعتاً ان کی نمود میں وقت لگتا ہی نہیں۔ دوسرا نکتہ جو انہوں نے واضح کیا، وہ یہ تھا کہ وجود میں آنے سے پیشتر یہ ناقابلِ تقسیم موجودات کہیں بھی نہیں ہوتے، بالکل غیر موجود ہوتے ہیں۔ ان کی خفتہ یا خوابیدہ حالت فرض نہیں کی جا سکتی۔ اس لیے ہر وجودِ واحدہ (بسیط) کا وجود میں آنا ایک ابداع ہے، خلقتِ تازہ۔ چنانچہ اس کا اس طرح وجود میں آنا اور اس کی ہلاعت یا ابتداء دونوں بالکل ایک ہی امر ہیں اور بالکل ہی نیا پن ہیں۔

رازی اس طرح ارتقائے بارز (ارتقائے تخلیقی اور امرجنٹ اویلوشن) کی کامیاب پیش بینی کرتے ہیں اور اپنے اس نظریہ میں انہوں نے قبل مقدر کا گویا ابطال کیا، یعنی جو موجود نہیں ہے۔ وہ کہیں موجود نہیں ہے جو کچھ دنیا میں آتا ہے وہ بالکل نیا ہوتا ہے۔ رازی کا یہ ادعا ہی غیر روایتی، غیر مجوسی اور غیر ہیلانیاتی ہے جو ان کو مفکرین میں اعلیٰ مقام دلانے کے لیے کافی ہے۔ بہرحال سردست ہماری توجہ کا مرکز آن کا مسئلہ ہے۔

رازی کا یہ کہنا کہ وقوعۂ واحدہ کی نمود میں کوئی وقت صرف نہیں ہوتا، محلِ نظر ہے۔ اگر ہم وقت سے مراد کوئی بیرونی مقیاس حرکت مراد لیں تو ہو سکتا ہے کہ ان کا بیان صحیح ہو اور وہ نمود پذیری اس کی گرفت سے ماورائی ہو۔

لیکن ہم غور کریں تو یہ بات بدیہی معلوم ہوتی ہے کہ جب کوئی شئے نمودار ہوتی ہے یعنی موجوداتِ بسیط میں سے کسی کا اضافہ ہوتا ہے تو یہ خود ان موجودات کی آنات میں ایک نئی آن کا اضافہ ہے چنانچہ ہر جزو ایک آن ہے۔ وہ آنِ واحد ہے جو نمودار ہوئی ہے۔ وہ آنِ واحد اور وجود وقوعہ نمود میں آیا دراصل عین یک دگر ہیں۔ اس طرح زمانہ کی آنات میں اضافہ ہوتا جاتا ہے اور آنات میں یہ اضافہ حقیقت میں اضافہ ہے جس کو ناپنے کے لیے کسی بیرونی مقدارِ حرکت کی ضرورت نہیں ہے۔ یہی زمانہ کا آگے بڑھنا ہے۔ اس طرح زمانہ کوئی امرِ وہمی یا انتزاعی نہیں ہے۔ آن نو اور یہ جزو تو ایک ہی امر ہیں اور یہی

مقرونِ زمان کی تشکیل کرتے ہیں۔

واضح ہو کہ ہمیں تین طرح کی چیزوں سے واسطہ پڑتا ہے۔ امورِ حقیقی، امورِ ذہنی یا وہمی اور امورِ انتزاعی۔ امورِ حقیقی تو عالمِ حقیقت میں موجود ہوتے ہیں۔ امورِ ذہنی یا وہمی وہ ہیں جو ہمارے ذہن کی (کسی نہ کسی وجہ سے) اختراعات ہیں، وہ ہمارے ذہن میں ہوتے ہیں، خارج میں موجود نہیں ہوتے۔ اور امورِ انتزاعی وہ ہیں جو امورِ مشاہدہ سے ہمارا ذہن بطورِ استنتاج (نتیجہ) اخذ کرتا ہے۔ ان امتیازات کے بیان کے بعد زمان کے بارے میں یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ مقرونِ زمان امورِ حقیقیہ میں سے ہے۔

فخر الدین رازی کے اس نظریہ سے کہ جب بھی کوئی نمود ہوتی ہے کوئی وقت نہیں لیتی۔ تمام سلسلہائے بطاعت و برودتِ وقت ناآشنا بن جاتے ہیں۔ اس صورت میں زمان یا وقت امرِ وہمی بن جاتا ہے یا زیادہ سے زیادہ امرِ انتزاعی۔ مگر جیسا کہ ہماری وضاحتوں سے ظاہر ہوتا ہے، یہ اس صورت میں ہے جب ہم خود وقت کا کوئی وہمی یا اختراعی پیمانہ خارج سے سلسلۂ بروز پر عائد کریں ورنہ حقیقت تو یہ ہے کہ یہ تمام سلسلہائے بطاعت و تخلیق ابداع و ایجاد جس کی ہر کڑی کے بعد دوسری کڑی اور ہر حادث کے بعد دوسرا حادث ہے خود ہی عینِ وقت و زمان ہے۔ اس کا ہر بروز تو ایک نئی آن ہے جس کے ذریعہ یہ آگے بڑھتا ہے اپنے اندرون میں یہ سلسلہ ہائے نو بہ نو سلسلۂ آنات ہے جو حقیقتِ خارجی و مقرون ہے۔ چنانچہ وقت و زمان کسی طور امورِ وہمیہ یا انتزاعیہ نہیں ہیں۔ یہ زمانِ حادث ہے جس کی ہر آن اس کی ٹھوس اور مقرون اکائی ہے اور ایک آن کے بعد دوسری آن کا ہونا زمانے کا آگے بڑھنا ہے۔ یہی حرکتِ زماں ہے۔

زمانے کا ہر ادراک آنِ حاضر کا ادراک ہے۔ آنِ حاضر کے محیط میں تمام موجوداتِ وقت حاضر ہیں اس کے محیط کی بحث تو اگلے موقعوں کے لیے اٹھا رکھی جائے تو مناسب ہے۔ یہاں صرف اس کی گیرائی پر بحث ہوگی۔

چنانچہ اس کو ذرا اپنی زندگی کے حوالے سے جاننے کی کوشش کی جائے۔ ہم نے اپنے آپ کو جب بھی پایا، آنِ حاضر ہی میں پایا اور یہی آنِ حاضر آگے بڑھتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ یوں لگتا ہے کہ سارا زمانہ اسی آنِ حاضر کا آگے بڑھنا ہے۔ یہی ہے جو حرکت میں ہے اور اس کا خطِ حرکتِ زماں متشکل نظر آتا ہے۔ اسی لیے اس کو آنِ سیال بھی کہتے ہیں۔ تمام آناتِ گزشتہ اسی آنِ سیال کی راہ کا گوشوارہ اور اس کے سفر کی ترسیم ہے اور بس۔ اس آن کے بارے میں مختلف خیال آرائیاں کی جا سکتی ہیں۔

ایک تو یہ کہ وہ ایک ہی آن ہے۔ آنِ سیال جو اپنی 'حرکیت' کی وجہ سے ایک طولان یعنی زمانہ نظر آتی ہے۔ چنانچہ محسوس ہونے والا تمام زمانِ حادث صرف آنِ سیال کی عکس بندی ہے۔ اس لیے امرِ حقیقی

آنِ سیال ہے اور امرِ مشاہدہ طولانیٔ زماں ہے جو خارج میں موجود نہیں۔ یہ بات اس مثال سے بہت خوبی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ ایک روشن شہابیہ ہے جو دور تک آسمان پر لکیر ڈالتا ہوا نظر آتا ہے۔ یا پھر ہماری آتش بازی میں ایک جلتا سلگتا انگارا ہے، جب تیزی سے گردش میں آئے تو ایک تیز روشن لکیر یا گھیرا سا نظر پڑتا ہے۔ مگر حقیقت میں موجود تو سلگتا چھوٹا سا انگارا ہے، نہ کہ روشن گھیرا یا لمبی لکیر۔ آنِ سیال بھی محض ایک نقطۂ منورہ ہے جو حرکت میں ہونے کے سبب ایک طویل سے طویل تر زمانہ نظر آتا ہے، صرف ایک نقطہ ہی اور وہی نقطہ اس تمام طولان میں ہے جس کا وجود صرف مشاہدہ میں ہے حقیقت میں نہیں۔ چنانچہ اصل واقعہ یہ ہے کہ جو تھا وہ ہے اور جو تھا وہی ہوگا بھی، ایک عینیت واحدہ۔ دوام صرف آنِ سیال کو حاصل ہے اور اس کے مافیہ کو۔ آنِ سیال اور اس کے مافیہ کے سوا کچھ تھا نہ کچھ ہے اور نہ کچھ ہوگا۔ باقی جو کچھ ہے، وہ فریبِ نظر ہے یا التباس محض۔

تشکیلِ جدید میں اقبال نے بھی ایک مقام پر قریب قریب ایسی ہی بات کہی ہے:

"باری تعالیٰ کا خلاق عمل کہ واحداً وہ ایک چشم زدن (یا اس سے بھی کم) ہے خارجاً یعنی (ہمارے) تعقل میں ہزاروں سال پر پھیلی ہوئی یہ کائنات نظر آتا ہے۔"

ہم اس قسم کے بیان کے مضمرات کا کسی قدر تفصیل سے جائزہ لیں گے۔ یہ تمام عالمِ خارجی جس میں ہم موجود ہیں، کروڑوں اربوں سال سے ہے۔ اگر یہ سب کچھ تمام کائنات اپنے کروڑوں اربوں سالوں کے ساتھ خداوند کے ناقابلِ تقسیم واحد خلاق عمل ہیں (اپنی حقیقت میں) پلک جھپکنے یا اس سے بھی کم میں ہے تو یہ جنابِ باری کی آنِ واحد ہے جو کچھ کائنات میں گزرا اور گزرنے والا ہے، سب سحابیوں کے کہکشاں بننے تک اور کہکشاؤں سے اجرام تاریک ہونے تک وہ سب کا سب اسی آنِ حقیقتی میں موجود و مندرج ہے۔ دراصل یہی نظریۂ قدر مقدر ہے۔ تمام تاریخِ عالم صرف امر اور رائی قرار پاتی ہے اور پہلے سے موجود ہے مگر وہ ہمیں شمار میں نہ آنے کو قفتوں سے بنکر مسلسل اور اس کا زمانِ حادث نظر آتی ہے۔

اس کے جواب میں، ابنِ حزم کا ہمزبان ہو کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ کائنات محض ایک اسم اجتماعی ہے کوئی شئے واحد نہیں، منفرد اور واحد واحد اشیاء نیز واقعات بے حد و حساب ہیں۔ یہ کائنات ان سب پر اجتماعاً یا اجمالاً بولا جانے والا نام ہے، اس سے زیادہ نہیں۔ ہم اس ضمن میں قرآن حکیم کا حوالہ دیتے ہیں جس میں صاف صاف، ایک سے زیادہ مقامات پر، کہا گیا ہے کہ جب باری تعالیٰ کسی چیز کا ارادہ فرماتا ہے تو اس کو کہتا ہے "کُن" اور وہ ہو جاتی ہے۔ اس طرح کائنات ہرگز خداوند کے واحد امرِ کن کی مظہر نہیں۔ اس لیے قرآن حکیم کے نقطۂ نظر سے قبل مقدر کے نظریے کا، اس کے ہونے والے واقعات

حوادث اور برزز پر اطلاق نہیں ہوتا۔ خیر، اس بحث کو یہیں چھوڑیے۔

اگر آنِ سیال کے سوا کچھ موجود نہیں تو مطلب یہ ہے کہ اس آن اور اس کے مافیہ کے علاوہ کچھ موجود نہیں، وہی مدام ہے۔ اس لیے ماضی حال اور مستقبل ایک عینیت ہی ہیں، محض امورِ وہمیہ یا انتزاعیہ۔ اپنے مرتبہ میں آن سیال حقیقت اور باقی سب، اپنے مرتبہ میں، واہمہ۔ اس تشریح میں بہت سے حقائق کی جو بیخ کنی ہوتی ہے۔ وہ تو صاف ظاہر ہے مگر اس کے سارے طلسم کا اصل بھید یہ ہے کہ خود حرکت کی، اس میں تشریح نہیں ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ آنِ سیال حرکت میں ہے تو اس سے کیا مراد ہے؟

اس سے ایک مراد تو یہ ہو سکتی ہے کہ خود حرکت کا تصور آنِ سیال کے لیے استعارۃً استعمال ہوا ہے۔ اصلاً آن حاضر کے علاوہ زمانہ میں کچھ موجود نہیں۔ اس میں سیلانیت تو صرف، اس امرِ واقعی کا پرتو ہے کہ عالم کی اشیائے حوادث وجود میں آتی اور گزر جاتی ہیں۔ تعاقب و توارث اور تولید و تہلیک صرف حادثات میں جاری ہے۔ آن حاضر ان سب پر محیط ہے۔ واقعات کا یہ گزران آنِ حاضر کو، جو خود دائم و قائم، ہر حرکت سے بالاتر اور تغیر و تبدل سے ناآشنا ہے تو ہمیں آنِ سیال بنا کر دکھاتا ہے جس سے زمانِ حادث کی ترسیم وجود میں آتی ہے۔ اس خیال آرائی میں آنِ سیال تمام حادثات اور وقوعات سے ممیز موجود ہے۔ اور ایک بالاتر سطح پر ہے۔ وہ ایک ذاتِ شاہد و عارف کے مقام پر ہے۔ خود واقعات کے بننے بگڑنے میں اس کا کوئی حصہ نہیں۔ اس میں صرف وقوف و ادراک ہے۔ یہ آنِ حاضر وہ ہے جو خود غیر متحرک ہے، مگر چیزیں اس کے سامنے سے یا نیچے سے گزر جاتی ہیں۔

اس آنِ حاضر میں واقعات کی آمد و رفت (یا گزران) کی مناسبت سے قیاسی نشانات و لمحات فرض کیے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ ان قیاسی لمحوں، ساعتوں اور ایام وغیرہ کا تشخص رفتارِ واقعات کے ذریعہ سے قائم کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس طرح سے ہم آنِ حاضر کے حوالے سے بات نہیں کرتے بلکہ خود واقعات و حادثات کا ایک دوسرے کے حوالے سے ایک خیالی وقت اور اس کا پیمانہ ایجاد کرتے ہیں اور آنِ حاضر ایک ایسا پل ٹھہرتا ہے جس کے نیچے سے واقعات کا دریا بہتا ہوا گزرتا رہتا ہے۔

اس خیال آرائی کو یہاں تک پہنچا کر ہم اب ایک دوسرے خیال کی طرف آتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ خود واقعات کو اور یکے بعد دیگرے ہونے والے حوادث کو جیسا کہ اوپر کی مثال میں ہے ایک سیل یا بڑھتے ہوئے دریا سے تشبیہ دیں اور پھر یہ کریں کہ آنِ حاضر کو اس میں ایک کشتی کے طور پر فرض کریں کہ دریائے حوادث میں اس کا سفینہ بالکل اگلی موج پر سوار ہے تو پھر یہ آنِ سیال وہ ہے جس کے آگے

بڑھنے سے واقعات رفت گزشت یا ماضی بن جاتے ہیں اور آنے والے واقعات مستقبل ٹھہرتے ہیں۔ اس تمثیل میں سب سے زیادہ کلیدی نکتہ یہ ہے کہ سیلِ حوادث اور سفینہ آنِ حاضر ایک ہی سطح پر ہیں۔ آنِ حاضر ان واقعات سے بالاتر نہیں۔ چونکہ حوادث ہی کی سطح پر اس کا وجود ہے اسی لیے اسی کے ماضی، حال اور مستقبل کا فرق قائم ہوتا ہے۔ مگر اس تمثیل کے استرداد کے لیے یہ کافی ہے کہ اس میں آنِ حاضر کا متحرک ہونا کچھ ذاتی حرکت کی وجہ سے نہیں ہے۔ اس میں سیالیت خود سیل حوادث کی وجہ سے آئی ہے۔ جبکہ زمان کی ماہیتِ ذات میں یہ شامل ہے کہ اس میں حرکیت ذاتی ہوتی ہے۔ زمان کی ہر آن اپنے آپ سے گزر جاتی ہے اور دوسری آن نمودار ہوتی ہے۔ اس لیے سیلِ زمان کا عین سیلِ حوادث اور خود سیلِ حوادث کو عین سیلِ زمان ہونا ضروری ہے۔

آنات زمان میں پھر آنِ سیال کیا ہے؟

اگر ہم آنِ سیال کے مسئلہ پر فخر الدین رازی کے خیالات کا یہاں جائزہ لیں تو مناسب ہوگا۔ وہ آنِ سیال کو حرکتِ مکانی کے حوالہ سے واضح کرتے ہیں۔ حرکت کو وہ ایک ایسا عرض قرار دیتے ہیں کہ ماہیتاً وہ ایک متوسطیت ہے جو مسافت کی ابتدا سے انتہا تک موجود رہتی ہے۔ اس عرض کا محل ایک آنِ سیال ہوتی ہے جو ان آنات کے گزران میں مستمر و مستقر رہتی ہے جو اس مسافت کی ابتدا سے لے کر انتہا تک کے واقعات و حوادث سے مملو و عبارت ہوتی ہے۔[9]

جس طرح طے مسافت میں رازی کے نظریہ کے مطابق گزرتے ہوئے آنات ہوتے ہیں اسی طرح گزرتے ہوئے حوادث بھی ہوتے ہیں مگر حوادث و آنات کے اس تمام گزراں میں حرکت کی عددی وحدت برقرار رہتی ہے اور عددی وحدت کا یہ استقرار آنِ سیال کے ساتھ ہم موجود ہوتا ہے بلکہ خود اسی میں ہوتا ہے۔ رازی واضح کرتے ہیں:

> "کہ طے مسافت کے دوران جز متوسطیت ہوتی ہے۔ وہ اصل میں متحرک کی خصوصیت (یا عرض) بن جاتی ہے جو ایک خاص حالت (یعنی طے مسافت کی حالت) میں ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کا تشخص ایک ایسے موضوع کی حیثیت سے ہوتا ہے جو اس حرکت کی عددی وحدت کا محمول ہو اور جو مسافت کی اول تا آخر تمام حدوں سے گزرتا ہے۔"[10]

رازی کی اس وضاحت میں دور رس تعمیمات کی بہت گنجائش ہے۔ مثلاً ہر حرکت (متحرک) کا اپنا آنِ سیال ہوتا ہے۔ دوسری تعمیم یہی کہ ہر منفرد و نشاۃ پذیر شے (مثلاً نباتات، حیوانات اور

انسان وغیرہ) کا اپنا منفرد آن سیال ہوتا ہے۔ جو اس کی اپنی ذات کے ساتھ عینیت رکھتا ہے۔ مگر ان تعلیمات اور ان کے مضمرات پر ہم آئندہ غور کریں گے کیونکہ خود رازی ان کی طرف آتے ہوئے معلوم نہیں ہوتے۔ ان کے فکری سانچوں کے ابعاد صرف مکان، حرکت (مکانی) مسافت تیز نشانات، حوادث، دوران مسافت پر مشتمل ہیں :

حرکت کے بارے میں وہ مزید لکھتے ہیں :

"جب کوئی شئے متحرک ایک حد کو عبور کرتی ہے تو اس متوسطیت (یعنی حرکت) کا اس حد پر ہونا بھی فنا ہو جاتا ہے...... اور جب تک یہ متوسطیت برقرار ہے...... یہ حرکت بھی برقرار ہے اور اس کے حوادث (یعنی حدود) بھی فنا پذیر ہیں...... حرکت اس طرح ایک ساتھ زمان (شماریاتی زمانِ حادث) اور ایک آن (آنِ حاضر یا سیال) میں ہوتی ہے، اس طریق پر جیسا ہم نے واضح کیا۔"

اس بیان سے رازی کا یہ موقف سامنے آتا ہے کہ جب تک حرکت موجود ہے وہ ابتدائے مسافت اور اس کی انتہا کے درمیان واقع ہے (اس طرح متوسطیت، ابتدا اور انتہا کے دوران جو حوادث ہیں وہ محض فنا پذیر احوال ہیں جن کا نفسِ حرکت پر کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ وہ اس سے خارج ہیں۔ اور گزرتے ہوئے لمحات (آنات) سے وابستہ ہیں۔ حرکت کی وجود یاتی ماہیت گویا ان سے ممیز ہے چنانچہ حرکت لمحاتی حوادث کے یکے بعد دیگرے آمد و رفت، بود و نابود سے اپنا امتیازی وجود رکھتی ہے اور جب تک وہ موجود ہے، اس کی وجودیت ناقابل انفکاک ہوتی ہے۔ حرکت کے اس تصور میں گزرتے ہوئے لمحات والے زمان کا بنیادی حوالہ ہے جس کے دورانیہ میں حرکت (گویا متحرک) رہتی ہے جبکہ وجودِ حرکت بذاتِ خود آنِ سیال میں ہوتی ہے۔ اس لیے یہ ایک ساتھ شماریاتی زمان اور آنِ سیال میں ہوا کرتی ہے لعینہ آنِ سیال کی، اس بیان سے یہ خصوصیت واضح ہوتی ہے کہ وہ خود گزرتے لمحات میں مستمر ہے اور ان لمحات میں سے گزرتی ہوئی آگے بڑھتی ہے۔ جبکہ یہ لمحات اپنی اپنی جگہ پر بود سے نابود ہو کر ماضی بنتے چلے جاتے ہیں۔

یہاں پر یہ بات فراموش نہ کرنی چاہیئے کہ رازی کے ہاں حرکت کی دو واضح انواع ملتی ہیں، ایک حرکت نمو و تنمیت جس کا ذکر ہم نے سب سے پہلے کیا۔ اس کا سرنوبیک جست اور ماورائے وقت ہے گویا لاموجود سے موجود ہونے کے دوران جو حرکت ہے۔ وہ شماریاتی زمان میں نہیں آسکتی عزیز احمد نے اپنی دقیق تصنیف پر جو "ٹائم اینڈ کازالٹی" میں جہاں رازی کا حوالہ دیا ہے وہاں اسی

حرکت کو مکانی حرکت پر منطبق کیا ہے جو مناسب نہ تھا۔[۱۲]

رازی کے ہاں مکانی حرکت میں، جیسا کہ ہم نے بالوضاحت اوپر کی سطروں میں بیان کیا ، شمار یاتی زماں کا وجود اس کی شرائطِ ماہیت میں شامل ہے۔ وہ نفسِ حرکت کے ناقابل تقسیم ہونے کے بھی قائل ہیں اور اس کی عددی وحدت پر بھی زور دیتے ہیں۔

بلحاظ شمار یاتی زماں کے اثبات کی، وہ بڑے شد ومد سے وکالت کرتے ہیں اور اس غرض سے وہ ان تمام نظریات کو مسترد کرتے ہیں جن سے اس زماں کی ماہیت تقویم وقوعات میں تحویل ہو جاتی ہے۔ ان کے تجزیہ کے مطابق اس قسم کی تقویم میں مرکزی تصور ہم وقوعیت کا ہوا کرتا ہے۔ اسی سے مابعد و ماقبل کے تصورات اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ اس تقویم واقعات کے مطابق اگر یہ پوچھا جائے کہ فلاں واقعہ کب ہوا تو اس کب کا جواب اس طرح دیا جاتا ہے کہ وہ اس دوسرے واقعہ کے ساتھ ہوا یا اس سے قبل ہوا یا اس کے بعد ہوا۔ اس طرح سے اس تقویم کا سارا تانا بانا وقوعات کے ذریعہ بنا جاتا ہے اور مابعد و ماقبل و ماحاضر کا زنجیرہ تیار کیا جاتا ہے۔ رازی کہتے ہیں کہ یہ زمان نہیں ہے۔ ہم وقوعیت سے پیدا شدہ اضافتیں زماں ساز نہیں ہوا کرتیں۔

ان کا پہلا اعتراض ان نظریات پر یہ ہے کہ ایک وقت میں بہت سی ہم وقوعتیں ہو سکتی ہیں جبکہ ایک وقت میں بہت سے اوقات نہیں ہو سکتے[۱۳] (اس وقت وہی وقت ہوتا ہے) ہم اپنے طور پر اس طرح اس اعتراض کو بیان کر سکتے ہیں کہ جب کوئل کوک رہی تھی نرپُروا چل رہی تھی اور آسمان پر کالی بدلیاں تیر رہی تھیں اور اسی وقت یہ بھی تھا کہ (دور ریگستان میں) سورج آب و تاب سے چمک رہا تھا، بگولے گھوم رہے تھے، ہر طرف دھول اڑ رہی تھی۔ یہ ایک سے زیادہ ہم وقوعیتوں کا ذکر ہے جو ایک ہی وقت میں ہیں مگر وقت (جو زماں کا حصہ ہے) ایک وقت میں صرف ایک ہی ہوتا دوسرا نہیں۔

ان کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہم وقوعیت کسی بھی شئے کی ذاتی خصوصیت نہیں ہو سکتی۔ ایک تو اس سبب سے کہ اس میں اشیا کی تبدیلی مقام سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا اور دوسرا اس سبب سے کہ یہ ایک ایسی اضافت ہے جو شئے میں اپنے آپ ہی موجود نہیں بلکہ اپنے وجود میں غیر کے موجود ہونے سے وابستہ ہے۔ اس لیے ہم وقوعیت ایک ایسا عرض ہے جو ان میں سے کسی بھی شئے کے لیے واجب نہیں بلکہ ان کے درمیان یہ حادث ہوا ہے چنانچہ کسی شئے کی ہم وقوعیت (دوسری شئے کے ساتھ) اس وقت ختم ہو جاتی ہے جب بعدیت کا اس شئے پر اطلاق ہوتا ہے۔ اس لیے ہم وقوع ہونا اور اشیا اور واقعات کا واسطہ محض ایک حادثہ ہے جو اس بناء پر ہوتا ہے کہ دو اشیاء ایک وقت میں ہوں (یعنی

خود وقت کا پہلے سے موجود ہونا ، اپنی ذات میں اس کے لیے ضروری ہے)

ان کا تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر وقت سے مراد وہ امر ہے جو کسی شے کے منصۂ وجود میں آنے سے متعین ہوتا ہے تو آنے والا کل وہ متعین وقت ہوا جو کسی اور شے کے منصۂ وجود میں آنے سے متعین ہوگا ، لیکن وہ شے اگر آج ہی ظہور میں آجاتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ آنے والا کل آج ہی واقع ہو گیا۔ (اور یہ انتہائی مہمل بات ہوئی) اس طرح اس شخص کا دعویٰ باطل ٹھیرا جو وقت یا زماں کو تقویمِ واقعات قرار دیتا ہے۔[۷۹]

رازی اس سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ وقت یا زمانہ ان حوادث (اشیاء اور وقوعات) سے ممیز ہے جو آئی جاتی رہتی ہیں۔ یہ زمانہ ہی ہے بذاتِ خود اس کے لمحات و آنات جن کے حوالے سے واقعات و حوادث کی ماقبل ، ماحضر اور مابعد کے رشتوں میں منظم و مرتب کر کے تقویم وقوعات تیار کی جاسکتی ہے۔ سیلِ حوادث ، القصہ ، از خود زمانہ نہیں ہے۔ یہ ہے رازی کا اساسی نظریہ۔

زمانہ اور حرکت کی یہ مشابہت کہ اوّل الذکر میں آنات اور آخر الذکر میں نشانات مسافت قبل اور بعد کے رشتے میں آتے ہیں۔ رازی کے خیال میں اس کا ثبوت نہیں ہو سکتا کہ زمانہ ، حرکت یعنی سیلِ حوادث ایک ہی ہیں۔ اس ضمن میں وہ معلم اوّل ارسطو کی مابعد الطبیعیات کے مشہور دلائل دہراتے ہیں۔ زمانہ اور حرکت میں فرق کرنے کی چار بنیادی وجوہات ہیں[۸۰]

(۱) حرکت کبھی تو سست ہوتی ہے اور کبھی تیز۔ زمانہ میں یہ بات نہیں پائی جاتی اگرچہ کہ ایک زمانہ چھوٹا ہو سکتا ہے اور ایک بڑا (مگر ان کا گزران یکساں رفتار سے ہوتا ہے)

(۲) دو حرکتیں تو ایک وقت میں پائی جاسکتی ہیں مگر دو وقت ایک وقت یا دو زمانے ایک زمانہ میں نہیں پائے جاسکتے۔

(۳) دو مختلف حرکتیں ایک ہی وقت میں باہم تماس میں آسکتی ہیں یا تعامل ہیں۔ ان کے اس تماس یا تعامل کی وجہ اُن کے ذاتاً مختلف ہونے کے سوا کچھ اور ہے (اور ظاہر ہے ، وہ زمانہ کا اشتراک ہے)

(۴) وقت میں یہ وسعت ہے کہ خواہ کوئی رفتار ہو ، اسی میں واقع ہوتی ہے (چنانچہ خود تیز رفتاری وسعتِ رفتاری کا تعین اسی کے حوالے سے ہوتا ہے) تیز رفتار وہ ہے جو دوسرے کے مقابلہ میں وہی مسافت کم وقت میں طے کرے۔ حرکت بنفسہٖ اس کم و بیش کی متحمل نہیں ہو سکتی۔

وقت اور حرکت کے امتیاز کو اس طرح واضح کرنے کے بعد، اب وہ ان دلائل کی طرف آتے ہیں جو اثباتِ زماں کے لیے پیش کیے جاتے ہیں۔ وہ ان دلائل کی دوری نوعیت کو واضح کر کے مسترد کرتے ہیں کہ ان میں جو مطلوب ہے، وہی مفروض ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ خود زماں کی حقانیت کو بھی مسترد کرتے ہیں۔

ان کا دعویٰ ہے کہ زماں کا شعور و ادراک بدیہات میں سے ہے۔ کسی ثبوت و دلیل کا محتاج نہیں ہے چنانچہ یہ اپنے مرتبہ میں اولیات میں سے ہے۔ ان کے مزید استدلال و تفکر کا منشا وجودِ زماں کو ثابت کرنا نہیں بلکہ اس کے خواص کا جائزہ لینا ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ وہ اربابِ فکر جو وقت یا زمانہ کو مقدارِ حرکت کہتے ہیں، وہ محض دور کا شکار ہیں۔[16] یہ دعویٰ کہ وقت یا زمان مقدارِ حرکت ہے، وجودِ زمان کے براہِ راست شعور کا طلب گار ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ زمان کا ذاتی جوہر ہے جو اس کے مقدارِ حرکت ہونے سے پیشتر ہے۔ جو لوگ زماں کو مقدارِ حرکت ماننے کے علاوہ کچھ ماننے کو تیار نہیں، وہ دراصل زماں کو ایک امرِ ذہنی یا وہمی بنا دیتے ہیں اس طرح وہ زمان کی خارجی حقیقت ہونے کے منکر ہو جاتے ہیں۔ یہاں لفظ خارجی سے مراد، ذہن سے باہر موجود ہونے کے ہیں۔ اس سلسلہ میں رازی کہتے ہیں کہ جہاں تک خود حرکت کا تعلق ہے، وہ بھی کہاں ہمارے مشاہدہ میں آتی ہے۔ ہم شئے متحرک کو کبھی ایک نقطہ پر دیکھتے ہیں پھر کسی دوسرے پر۔ اس کے بعد پھر کسی تیسرے پر۔ ان حدود (نقاط) مسافت سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ شئے مذکورہ مسافت طے کرتی ہوئی ایک نقطہ سے دوسرے پھر تیسرے تک پہنچی۔ اس طرح حرکت بھی ایک امرِ ذہنی قرار پائی اور اس کی مقدارِ حرکت (پیمانہ حرکت) بھی اسی تعلیل سے ہوئی۔

اس ضمن میں رازی کہتے ہیں کہ غور طلب بات یہ ہے کہ واقعات از خود ماقبل و مابعد کے نظم میں آتے رہتے ہیں۔ وہ اپنے اس طرح وقوع پذیر ہونے میں آناتِ زماں کے ماقبل و مابعد کے محتاج نہیں ہیں چونکہ زماں ایک لازمی عنصر یا پہلو کی حیثیت سے ان وقوعات کے ماقبل و مابعد میں شریک نہیں ہے تو زماں کا ان وقوعات کی مقدارِ حرکت ہونا محل نظر ہے۔ سیلِ حوادث رفتارِ وقت کی پابند نہیں کہ وقت اس کی مقدارِ حرکت ہو۔ اگرچہ یہ لازمی ہے کہ وقت کے اپنے آناتِ ماقبل و مابعد ہوں جو اس کے وجود میں جزءً شامل ہوں۔

زماں کے مقدارِ حرکت والے نظریہ کو ہندی مشائین (پیروانِ ارسطاطالیسی فلاطونیسی روایت) میں قبولیت حاصل ہے۔ ان کے متاخرین میں خیرآبادی مکتب جس کے ممتاز ترین آخری شارح

برکات احمد ٹونکی ہیں۔ یہیں بھی زماں کا نظریہ ہے۔ مسلم کلچر میں اس کے سب سے بڑے علمبردار اور شارح بوعلی سینا ہیں جو شیخ الرئیس کی حیثیت سے مشہور ہیں۔ رازی اس نظریہ کے ابطال میں شیخ الرئیس تک جا پہنچے۔ رازی کا ابطال یہ ثابت کرنے پر مذکور ہے کہ مقدارِ حرکت والا نظریہ، زماں کے لیے محض ایک حادث یا فاضل تصور ہے جس کا عین زماں اور حقیقتِ زماں سے کوئی ذاتی علاقہ نہیں اس لیے یہ اس کی ماہیت میں بھی داخل نہیں۔

ابن سینا کی اقسامِ زماں کا جائزہ لے کر وہ دکھاتے ہیں کہ یہاں بھی یہ تصور کہ زماں مقدارِ حرکت ہے ایک فضول سا خیال ثابت ہوتا ہے۔ ابنِ سینا کے ہاں زماں کی تین قسمیں ہیں۔ زمانہ (جسے ہم نے زمانِ حادث کہا ہے)، دہر اور سرمدیہ۔ تغیر پذیر کا تغیر پذیر سے علاقہ "زمانوی"، غیر متغیر کا تغیر پذیر سے علاقہ "دہری" اور غیر متغیر کا غیر متغیر سے علاقہ "سرمدی" ہے۔ اس طرح زمان سے اوپر دہر اور دہر سے اوپر سرمدیت ہے۔

اب اگر زماں مقدارِ حرکت ہے تو ابن سینا (شیخ الرئیس) پر رازی، اس طرح تنقید کرتے ہیں۔ دہر، یا تو ایک امرِ ذہنی ہے یا موجودِ خارجی (یعنی حقیقی) اب اگر یہ ذہنی ہے تو زماں کا موجودِ خارجی ہونا بھی باطل ٹھہرا کیونکہ اس صورت میں غیر متغیر اور متغیر کے درمیان تعلق ایک ایسے واسطے کے ذریعے قائم ہوتا ہے جو خود وجودِ خارجی نہیں رکھتا۔ بایں صورت متغیر کا متغیر سے علاقہ بھی ایک ایسے ہی واسطے کے ذریعہ جائز متصور ہوگا جو خود وجودِ خارجی نہیں رکھتا۔

لیکن اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ دہر وجودِ خارجی ہے تو پھر ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ دہر لا متغیر (گزران ناپذیر ہے) یا متغیر (گزران پذیر)۔ اگر یہ لا متغیر ہے تو اس کا زماں پر اطلاق محال ہے کہ تغیر پذیر ہے۔ لیکن اگر اس (اطلاق) کو درست مان لیا جائے اور زمانِ گزران پذیر کی پیمائش دہرِ ناگزران پذیر سے ہو سکتی ہے تو پھر اشیائے متغیرہ (یعنی کون ومکاں کی ہر شے اور حرکت) کی بھی اسی دہر سے پیمائش ممکن ہے (یعنی خود دہر مقدارِ حرکت بن جاتا ہے) اس صورت میں زماں کا تصور فاضل ٹھہرتا ہے۔ ورنہ زماں کو مقدارِ حرکت قرار دینے والا نظریہ باطل ہو جاتا ہے۔

> "لیکن اگر دہر تغیر پذیر ہے تو پھر اس کا اطلاق تغیر ناپذیر (لا متغیر) پر نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر دعویٰ کیا جائے کہ ہو سکتا ہے تو ماننا پڑے گا کہ زمان جو تغیر پذیر (گزران آمادہ) ہے۔ وہ بھی لا متغیر کی تقدیر (مقدارِ حرکت معلوم کرنے کا عمل) کے لیے کافی ہے۔ پھر وجودِ دہر کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔ چنانچہ (شیخ الرئیس)

ابن سینا کے تخیلات کی یہ عمارت منہدم ہو جاتی ہے۔"

اس طرح رازی ایک ایک کر کے ان سب نظریات کی نفی کرتے ہیں جو زماں کو ماہیتاً مقدار یہ حرکت گردانتے پر مُصر ہیں۔ اس نفی و ابطال کے بعد وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ زماں ایک ناقابلِ تردید وجودِ خارجی ہے۔ اور مرتبہ میں اوّلیات میں سے ہے:

"یہ ناقابلِ شکست، خارجی اور حقیقی وجود ہے۔"

اور اپنی ہویت میں یہ حرکت اور اس کی متوسطیت کے مثل ہے کہ وہ (حرکت) بھی ناقابل شکست (بالاتفاق) خارجی اور حقیقی ہوتی ہے۔

"زمانِ حقیقی ایک آنِ سیال ہے اور اپنی سیالیت میں یہ زمانِ خطی ہے۔ بالکل اسی طرح جس طرح حرکت کی متوسطیتِ ماقبل و مابعد (کے خط یا ترسیم) کا باعث ہوتی ہے۔"[18]

رازی اس بات پر زور دیتے ہیں:

"زمانِ خطی اس طرح سے خارجاً دیا ہوا نہیں ہوتا جیسے دوسری اشیاء دی ہوئی ہوتی ہیں۔ اس خصوصیت میں یہ بالکل خطِ حرکت کی طرح ہے کہ یہ بھی دیا ہوا نہیں ہوتا۔ جس طرح حرکت ایک طے شدہ فاصلہ کے طور پر خارج میں دی ہوئی نہیں ہوتی بلکہ ہمیشہ کسی نہ کسی نقطہ پر ہی نظر آتی ہے۔ زماں بھی اسی طرح ہے۔ وہ آنِ حاضر کی صورت میں ہی نظر آتا ہے۔ اس لیے آنِ سیال کی ہی زماں ہے۔[19] آن کی وجودِ حقیقی اور اس کی سیالیت بھی موجودِ حقیقی۔"

چنانچہ آنِ سیال کے اس نظریہ کو جو رازی نے پیش کیا ہے۔ اس تمثیل میں نہیں بیان کیا جا سکتا کہ ایک نقطۂ منورہ ہے جو اپنی سرعتِ رفتار سے ایک ایسا خط بناتا ہے جو سارا کا سارا فریبِ نظر ہے رازی کے تصوّر کے مطابق جب اس نقطۂ منورہ کی حرکیت اصلی و حقیقی ہے تو پھر وہ خطِ مستقیم جو زماں کہلاتا ہے فریبِ نظر نہیں رہتا اس کے باوجود کہ ماضی اب موجودہ آنِ حاضر میں موجود نہیں۔ کبھی تھا اپنے تمام حادثات کے ساتھ تھا اس لیے وہ حقیقی ہے۔

اس آنِ سیال کے مسئلہ پر اختتامی محاکمہ اس وقت کریں گے جب ہم نہایتِ زماں کے موضوع پر گفتگو کریں گے۔ بہرحال اساسی اسلامی وجدان ہی اس مسئلہ پر آخری اور قطعی میزان کی حیثیت رکھتا ہے۔

یہاں پر یہ جاننا کافی ہے کہ رازی کے نقطۂ نظر سے زمانِ گزراں (زمانِ حادث) تمام کا تمام آنِ سیال کی حرکیت ہے۔ آنِ سیال کے استمرار میں زمانِ گزراں کے تمام آنات فرداً فرداً آنِ حاضر بنتے ہیں اور پھر فنا ہو جاتے ہیں۔ اس سارے نظریے میں آنِ سیال اور فنا پذیر لمحات ہم سطح ہیں۔ اس لیے یہ تصوّر اس کے اندر روا نہیں ہو سکتا کہ آنِ سیال جوہر اور آنِ گزراں اس کے اعراض ہیں۔ بہرحال آنِ سیال آگے کی طرف متحرک ہے اور اسی سے آنے والے کل اور اس کے لمحات کی نمود ہے۔[۲۲]

رازی کے اس نظریۂ زمانِ حادث کے جلو میں ان کا نظریۂ مکان بھی ہے۔ اس مسئلہ کے آغاز میں ہی وہ مناہجِ علم و طریقیات کا مسئلہ اٹھاتے ہیں۔ ان سے پیشتر غزالی نے بھی یہی کہا تھا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ طریقیاتِ علمی اور مناہجِ استناج کے مسئلہ کا زمان و مکان کے مسائل سے نازک سا تعلق ہے مگر رازی کے نتائجِ فکر غزالی سے مختلف ہیں۔ مناہج و طریقیات کے معاملہ میں بھی دونوں مختلف الرائے ہیں اور فطرتِ انسانی کی شہادت کے بارے میں ان کا رویہ ایک دوسرے سے متضاد ہے۔

غزالی اپنے (زمان و مکان کے بارے میں) دعویٰ کے ثبوت میں فطرتِ انسانی کی بدیہی شہادت کے مقابلہ میں عقلِ انسانی کے فیصلوں کو حکم بناتے ہیں۔ گو یہ دوسری بات ہے کہ عقلِ انسانی (جیسا کہ ابنِ رشد اور دوسروں نے ثابت کیا) وہ فیصلے نہ کرے جو غزالی چاہتے تھے۔

مگر رازی اپنے نظریہ کی بنیاد سرتاسر خود فطرتِ انسانی کی (بدیہی) شہادت پر رکھتے ہیں۔ غزالی کے استدلال پر ایک مرتبہ اور نظر ڈالیں تو یہ موازنہ بخوبی واضح ہو جائے گا۔ وہ کہتے ہیں کہ فطرتِ انسانی کی قوتِ متخیلہ کا تو یہ حکم ہے کہ ہر نقطے کے آگے ایک اور نقطہ ہے لیکن متخیلہ کا یہ حکم دوسری وجوہات پر کالعدم ہو جاتا ہے۔ اہلِ علم کو استدلالِ عقلی مجبور کرتا ہے کہ وہ اس حکم کو خاطر میں نہ لائیں۔ مکاں کی طرح زماں کے معاملہ میں بھی ہم کو متخیلہ کے اس بدیہی حکم کہ ہر آن کے بعد دوسری آن (لا متناہیت) کو مسترد کر دیں۔ جس طرح صاحبانِ عقل فطرتِ انسانی کی بدیہات کے برخلاف مکان کو محدود گردانتے ہیں۔ اُسی طرح انہیں زمان کو بھی متناہی ماننا چاہیئے۔

رازی کہتے ہیں:

"بدیہات اور اولیات کا دار و مدار فطرتِ انسانی کی شہادت پر ہوا کرتا ہے۔ اگر ہم یہ کریں کہ متخیلہ کی شہادت کو ایک طرف تو ہم اپنے ایقان کی بنیاد بنائیں اور دوسری طرف جب جی چاہے (اپنی عقل کے حوالے سے یا کسی اور وجہ سے) اس کے برخلاف فیصلوں پر زور دیں تو استدلال و بدیہات کی تمام عمارت ہی منہدم ہو

جاتی ہے۔ رازی کا پر زور موقف یہ ہے کہ جو چیز فطرت انسانی سے بداہتاً معلوم ہوتی ہے اس پر شک لاحاصل ہے اور تمام اوّلیات بھی اسی فطرت سے بداہتاً معلوم ہوتی ہیں۔[۲۱]

"اگر فطرتِ انسانی کا یہ حکم قبول کیا جاتا ہے (خود غزالی بھی قبول کرتے ہیں) کہ ایک جسم دو مقامات پر بیک وقت موجود نہیں ہو سکتا تو یہ بھی قبول کر لینا چاہیئے کہ ہر مکانی حد کے آگے ایک اور حد ہے (اگر اس کا ایسا کوئی حکم ہے)۔[۲۲] اگر فطرتِ انسانی کو آخر الذکر میں ناقابلِ اعتبار قرار دیا جا سکتا ہے تو اول الذکر دعویٰ میں بھی اس کو ناقابلِ اعتبار ہی ٹھہرانا چاہیئے۔[۲۳] مگر ہم کون ہوتے ہیں جو یہ فیصلہ کریں کہ ایک حکم تو فطرتِ انسانی کی شہادت پر جاری رہ سکتا ہے مگر دوسرا حکم اس فطرت کی شہادت کے باوجود جاری نہیں رہ سکتا۔

لیکن اصل بات ہے کہ فطرتِ انسانی کے پہلے حکم (یعنی ایک جسم دو مقامات پر بیک وقت نہیں ہو سکتا) کی تنقیص ناقابلِ تصور ہے۔ جبکہ دوسرے حکم (یعنی ہر مکانی حد کے آگے دوسری حد ہے) کی تنقیص ناقابلِ قبول نہیں ٹھہرتی۔ ابن رشد کی طرح رازی کی بھی یہی سوچ ہے "ایک حد کے آگے دوسری حد (یعنی ایک آن کے بعد دوسری آن) یہ تو زمان کے جوہر میں شامل ہے مگر "جو ایک مکان کے بارے میں ایک نقطے کے آگے اگلے نقطے کا دعویٰ کرتا ہے وہ ہمارے احتساب سے بچ نہیں سکتا"۔[۲۴]

وہ تمام لوگ جو مکان کی لامتناہیت کے مدعی ہیں، کم و بیش انسانی فطرت (اس کی قوت متخیلہ) کا حوالہ دیتے ہیں مگر قوت متخیلہ کا یہ حوالہ خود فریبی کے علاوہ کچھ نہیں۔ اس لیے کہ جب وہ ایک حرکت کو ایک حد کے بعد دوسری حد عبور کرتے ہوئے دیکھتے ہیں یا خیال میں لاتے ہیں تو اس وقت ان کا واسطہ مکان سے نہیں بلکہ زمان سے ہوتا ہے۔ ایک حد سے آگے دوسری حد تو زمان گزراں کا خاصہ ہے۔ امتداد مکان کا نہیں۔ اگر ہم غزالی کے براہین کو دوبارہ یادداشت میں لائیں تو ان میں یہ خود فریبی بہت ہی زیادہ غالب نظر آنے لگی یعنی جب وہ اپنے اس قول میں کہ فطرتِ انسانی کا حکم ہے کہ ایک امتداد کے آگے ایک اور امتداد، مکان کے آگے ایک اور مکان، تو اس حکم کے وقت وہ صرف زمان کے تجربہ میں تھے جس کے لیے مکان کا لفظ استعمال کر رہے تھے۔ زمان کے اس تجربہ کو انہوں نے مکان کا تجربہ خیال کیا اور اس

فریب میں آگئے کہ یہ تو فطرتِ انسانی کی شہادت ہے۔ پھر انہوں نے یہ الٹا استدلال کیا کہ جب فلاسفہ فطرت انسانی شہادت کے برخلاف مکان کو متناہی مانتے ہیں تو زمان کو متناہی کیوں نہیں مانتے۔

ابن رشد اور فخر رازی نے اس فرق و امتیاز کو پوری قوت سے محسوس کیا جو تجربۂ زمان اور تجربۂ مکاں میں ہے۔ فطرتِ انسانی تجربۂ زماں میں ایک حد کے بعد دوسری حد کو خیال میں لاتی ہے مگر تجربۂ مکان میں ایسا نہیں ہوتا۔ مکان کی کوئی حد اپنے سے باہر کو نہیں مانگتی۔ چنانچہ ہر مکان اپنی حد بندیوں میں محصور و محدود ہوتا ہے جبکہ زمانہ ہر وقت کو توڑ کر آگے سرک جاتا ہے۔ یوں لگتا ہے کہ مکان تو عالم حقیقت کا اصولِ حفظِ وجود ہے اور زمان اس کا اصولِ تغیرِ وجود۔

ابن رشد اور فخر رازی فطرت انسانی کے بدیہی احکام کو ہی لامتناہیتِ زمان اور متناہیتِ مکان کی اساس بناتے ہیں۔ رازی واضح طور پر منہاج و طریقیات میں ایک ہی اصول و قاعدے کی پابندی پر زور دیتے ہیں اور بدیہیات و اولیات کو فطرت انسانی کی بدیہی شہادت سے قائم بتاتے ہیں جبکہ غزالی میں یہ ہمواری نہیں ہے وہ ادھر اُدھر کی حجتوں کا سہارا بعنوان عقل و دانش لیتے ہیں۔

لامتناہیتِ مکاں کے دعویداروں کی دوسری دلیل میں بھی خود فریبی جو ان کی پہلی دلیل میں تھی نمایاں طور پر مرتکز ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ فرض کرو کائنات کے کنارے پر ایک آدمی کھڑا ہے تو وہ اگر اپنا پورا ہاتھ آگے کرے تو اس سے نصف ہاتھ آگے کرنے کے مقابلے میں دگنا فاصلہ ہوتا۔ یہ کائنات کے آگے مزید امتداد کی دلیل ہے۔ ایسا امتداد جس کی ہم پیمائش بھی کر سکتے ہیں (آدھا ہاتھ، ایک ہاتھ، دو ہاتھ وقس علیٰ ہذا) اور ہر امتداد کے کنارے پر اسی تجربہ کا اعادہ ہو اور اگر ہم اپنا ہاتھ آگے نہ نکال سکے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کائنات کی اس حد سے آگے بھی مزاحمتی جسم ہے۔ یہ اس حد سے آگے امتداد کے ہونے کی دلیل ہے۔

اس استدلال کا رازی یہ جواب دیتے ہیں:

> "وہ آدمی حدِ کائنات پر کھڑا ہو کر آگے ہاتھ نہیں بڑھا سکتا۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ آگے کوئی مزاحمت ہے بلکہ اس لیے بڑھا نہیں سکتا کہ اس عمل کے لیے جو ابتدائی شرط درکار ہے، وہی موجود نہیں۔ آگے کوئی شے ہی نہیں (کہ وہ ہاتھ آگے بڑھائے) کسی عمل کی انجام دہی میں بیرونی رکاوٹ ہی مزاحم نہیں بنتی بلکہ شرطِ ابتدائی کا نہ ہونا بھی مبنی ہے۔"[۷۵]

ان لوگوں کی تیسری دلیل بھی پہلی دو دلیلوں کی طرح ہی ہے۔ رازی ان کی دلیل اس طرح پیش

کرتے ہیں:

"اگر کائنات محدود بالجہات ہے۔ اس کے کرّہ کو ایک ہاتھ بڑا خیال کر سکتے ہیں پھر دو ہاتھ وغیرہ اِس طور اس کرّۂ محدود بالجہات سے باہر بھی کم اور زیادہ (یعنی امتداد) کا اطلاق ہوگا جو لامتناہیت مکاں کا ثبوت بنتا ہے۔ مطلب یہ کہ کائنات سے بھی بڑے کرّوں کا وجود ہو سکتا ہے"[۲۶]

اس سلسلہ میں وہ لوگ ایک مابعد الطبیعیاتی دلیل بھی لاتے ہیں۔ ایسی دلیل جس کی اساس قوتِ متخیلہ نہیں بلکہ ایک تصورِ وجود ہے۔

وہ کہتے ہیں:

"جسمانیت ایک امرِ کلّی ہے۔ یا تو وہ ایک جزئیہ (شئے) میں متجسم ہے یا بہت سے جزئیات میں۔ ہمارا تجربۂ حسی پہلے متبادل کی تردید کرتا ہے لہٰذا دوسرا صحیح ہے یعنی جزئیات کی کثرت ہے کہ جسمانیت ان میں متجسم ہے۔ علاوہ ازیں ہر منفرد شئے یا جزیہ کا خود اپنے جسم سے محدود ہوتا، اس کا ثبوت ہے کہ دوسرے اجسام بھی اس سے باہر موجود ہیں، چنانچہ ان بہت سے اجسام میں جسم کی کلیت (جسمانیت) مشترک ہے۔ اس طرح ایک کلیت بہت سے جزئیات میں موجود ہو سکتی ہے اور یہ ممکن نہیں کہ اس اعتبار سے ان میں سے کسی ایک کو (یا چند کو) دوسرے جزئیات پر ترجیح دی جائے کہ عالمِ امکان میں یہ تو ہو اور وہ نہ ہوں چنانچہ کلیت بے شمار جزئیات میں ممکن الوجود ہو سکتی ہے اور ان کی تعداد پر تحدید عائد نہیں ہو سکتی"[۲۷]

رازی اس تیسری دلیل کی مذمت کرتے ہیں۔ اس میں پہلی بات تو یہی لغو ہے کہ کائنات جتنی بڑی وہ ہے، اس سے بڑی کو خیال میں لانا ہے۔ (ہر شئے اتنی ہی اِس وقت ہے، جتنی وہ ہے) پھر وہ کہتے ہیں:

جسمانیت ایک کیفیت ہونے کی بنا پر تو اجسام کی تعداد پر کوئی پابندی نہیں لگاتی مگر اس کا یہ مطلب کیونکر ہوا کہ اجسام کی تعداد لامحدود ہے یا کرّے لامتناہی تعداد میں ہیں۔ ایک کلیہ سے اس کے جزئیات کی تعداد پر قید تو لگتی مگر ہر جزئیہ پر، اس کی اپنی نوع کی بنا پر، تعداد میں پابندی لگ سکتی ہے۔[۲۸]

رازی کی اس دلیل کی ذرا ہم اپنے طور پر وضاحت کریں۔ ہر محدود بالجہات کرّہ کی اپنی ہندسی شکل ہوتی ہے جو اپنی اس شکل کی وجہ سے ہی محدود بالجہات کی حیثیت سے متشخص ہوتا ہے۔ یہ نوعی وجہ ہے جس سے اس میں متناہیت ہونا لازم ہے۔ کائنات پر اسی وجہ سے متناہیت کا اطلاق ہوتا ہے۔[۲۹]

ان کی پانچویں دلیل تکون کا بلا حد ہونا ہے۔ لیکن اگر تکون مسلسل بلا حد و قید ہے تو اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ اس کا مادہ بھی بلا حد و قید ہے۔ ایک مادہ محدود یا مادہ اولیٰ کے بار بار شکلیں بدلنے سے بھی تکونِ مدام کا منشاء پورا ہو جاتا ہے۔ اور اس سے مکان کا لامحدود ہونا مطلق لازم نہیں آتا۔ ان لوگوں کی چھٹی دلیل مکان کو مقداری مثال پر لینا ہے یا کائنات کو مقداریت میں تحویل و تخفیف کرنے پر مشتمل ہے۔ اگرچہ کہ کچھ علماء کا یہ خیال ہے کہ کسی مقدار کی کمی کی سمت میں اور بیشی کی سمت میں بھی اسی طرح کوئی حد لگانا ممکن نہیں ہے، چنانچہ کوئی مقدار ایسی نہیں جس سے آگے بڑی مقدار نہ ہو اور کوئی مقدار ایسی نہیں ہے جس سے پہلے اس سے کمتر مقدار نہ ہو۔ اس دلیل کے جواب میں رازی شیخ الرئیس (ابن سینا) کے حوالے سے بات کرتے ہیں۔ شیخ کا کہنا یہ ہے کہ مندرجہ بالا دعویٰ صرف ایک طور پر صحیح اور دوسری طور پر غلط ہے۔ ایک جسم کی تو کمتر مقداروں میں تحویل ممکن ہے، لانہایت تک۔ مگر اسی جسم کی لانہایت توسیع ممکن نہیں ہے۔ اس کو اس طرح دیکھیں کہ ایک جسم ہے اس کا نصف کیجئے۔ پھر نصف کا نصف لیجئے، پھر اس نصف کا نصف۔ یہ سلسلہ لانہایت تک جاری رہ سکتا ہے اور صغیر سے صغیر مقدار اس جسم کی حاصل ہو سکتی ہے۔ صغیر سے صغیر ہونے کے اس عمل کو بآسانی ہم ہندسی طریقے سے اس طور ظاہر کر سکتے ہیں۔

$$\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}+\frac{1}{16}\dots+\frac{1}{256}\dots \text{ص} < 1$$

یہاں پر صـ علامت ہے، لاانتہائی عمل کی اور < علامت ہے کمتر ہونے کی۔

مندرجہ بالا لاانتہائی سلسلہ ہر صورت میں ایک متعینہ مقدار یعنی ایک میٹر ایک (گرام، مکعب، ہم یا کچھ اور) سے کم ہے۔ بایں صورت لانہایت ہونے کے باوجود یہ مقدار معین ہے جس کو ہم ظاہر کر سکتے ہیں۔ الحاصل کسی بھی جسم کو مسلسل چھوٹے سے چھوٹے حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے اور اس عمل پر کوئی حد نہیں لگائی جا سکتی۔ مگر توسیع کا معاملہ تو قطعاً مختلف ہو جاتا ہے۔ یہ تو جسم میں ایسا اضافہ چاہتی ہے جو اس جسم میں سے ہی نہیں۔ اس لیے دیئے ہوئے متعینہ اور محدود جسم کی بنیاد پر لانہایت اضافہ بعد اضافہ محالات میں سے ہے۔ اس لیے اس جانب تو اس پر ضرور حد عائد ہو جاتی ہے۔ جبکہ اعداد خالص کا یہ حال ہے کہ ہر عدد کے بعد دوسرا عدد۔[۳۰]

اب مسئلہ سامنے آتا ہے، رفتہٖ ابعاد کا۔ تو اس سلسلہ میں مثلاً ہم یوں فرض کریں کہ ایک

نقطہ ہے اور اس نقطہ سے دو خطوط (آج کل کی ریاضیاتی اصطلاح میں دو شعاعیں) جیسے کہ ایک مثلث کے دو ضلعے (یا بُعد) ہوتے ہیں، خارج ہوئے۔ یہ خطوط یا ابعاد جیسے جیسے آگے بڑھتے جاتے ہیں، ان کے دامن میں رقبہ بھی بڑھتا جاتا ہے۔ رازی کہتے ہیں کہ ابعاد و رقبہ میں اس طرح کا اضافہ بعد اضافہ (بلا قید) مانا جا سکتا ہے[۴۱] مگر اس اضافہ مسلسل سے رقبہ یا حجم کا لامتناہی ہونا کب لازم ہوا؟ چاہے وہ پہلے کے مقابلہ میں زیادہ ہو، تب بھی محدود و متعین ہوا۔

اگر کسی بعد (یا خط) کو لامتناہی فرض کر لیا جائے تو سوال یہ ہوگا کہ اس کا محقق یا امر واقعی بننا کہاں ہوا؟ خود اسی کے اندر ہوا یا باہر ہوا؟ صاف ظاہر ہے کہ اگر خود اسی کے اندر ہوا تو یہ اس کے لامتناہی ہونے کی قطعی نفی تو ہے ہی۔ اس وجہ سے لامتناہی خط یا بُعد ایک متناقض تصور ہے۔ بعد کی ہر مثال پر یہ دلیل اس طرح صادق آتی ہے جس طرح ایک مثال پر۔

ہر خط یا بعد کو امر واقعی بننے کے لیے کسی اور بعد یا خط کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بفرض محال اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ ہر بعد یا خط اپنے سے بڑے بعد یا خط میں تحقق پذیر ہوا کرتا ہے تو اس سے بھی یہ لازم آتا ہے کہ چھوٹے اور بڑے ابعاد و خطوط ایک دوسرے کو محدود کر دیتے ہیں۔ اس امر سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ بعد و خط کی لانہایت کا خیال بے بود ہے۔

اگر امتداد (مقادیر و حجم وغیرہ) پر غور کیا جائے تو یہاں بھی واضح طور پر یہ پایا جائے گا کہ کم یا زیادہ امتداد ایک دوسرے کو حصر و متعین یا محدود کرتے ہیں۔ مزید برآں امتداد کی ساری مثالیں اسی اور ایک ہی امتداد کی مثالیں ہیں اور وہ ایک دوسرے کی حد بندی کرتی ہیں۔ مثلاً امتداد کی دس اکائیوں میں امتداد کی ایک سے لے کر نو اکائیاں بھی شامل ہیں اور ان میں سے ہر اکائی کی حد بندی اپنے سے کم تر اکائی سے ایک طرف اور اپنے سے زیادہ تر سے دوسری طرف ہوگی۔ اگر امتدادات لامتناہی ہیں تو اسی ایک امتداد میں واقع ہوں گے اور ان میں سے ہر ایک کی حد بندی اپنی سے چھوٹی اکائی سے ایک طرف اور اپنی سے بڑی اکائی سے دوسری طرف ہوگی جس سے ان کا لانہایت ہونا لغو قرار پاتا ہے۔ خود امتداد کبیر کا لانہایت ہونا بھی اسی کی مثال ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ سارے امتدادات ایک امتداد میں نہیں ہوتے بلکہ علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں تب بھی وہ ایک دوسرے کو اپنے وجود سے محدود کریں گے۔ اور ان کی لامتناہیت کے خیال کو رخصت کرنا پڑے گا۔[۴۲]

رازی اس طرح مباحث میں دلائل دیتے ہوئے ایک ایسے سلسلہ کی طرف آتے ہیں جو بڑھتا

ہی چلا جاتا ہے ۔ اس کی مثال ایک خط ہے جو بڑھتا ہی چلا جاتا ہے ، لا نہایت کی طرف ۔ اب اس خط میں اوّلاً ایک نقطہ لگا یا گیا ، (۔ پھر اس کے بعد ایک دوسرا نقطہ لگایا گیا ب ۔ لا نہایت کی طرف کو ہم نے کہا ج تو رازی کہتے ہیں کہ ب ج ہمیشہ بڑا ہوگا ، ا ج سے لانہایت کی طرف ۔ کم و بیش کے پیمانوں کے اطلاق سے یہ دونوں سلسلے (ا ج لانہایت تک اور ب ج لانہایت تک) خالی نہیں ہیں ۔ ان دونوں سلسلوں میں کوئی آخری حد نہیں ہے اور اس کے باوجود یہ کم و بیش کے سانچوں میں آجاتے ہیں[۴۳]

اس ضمن میں ہم ابن حزم کی بحث کو تازہ کریں تو خالی از دلچسپی نہ ہوگا ۔ ابن حزم نے یہ مثال دی تھی کہ ہجرتِ نبوی تک جو زمانہ گزرا ، اس زمانہ سے کم ہے جو اب تک گزرا اس کو انہوں نے بہت ہی بدیہی بات بتایا اور اس کے بعد انہوں نے یہ استدلال کیا کہ پھر تو زمانہ کی ماضی میں کوئی نہ کوئی حدِ ابتدائی ہونی چاہیے ۔ ورنہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہجرتِ نبوی تک جو زمانہ گزرا وہ اس سے کم ہے جو آج تک گزرا ۔ اس استدلال سے انہوں نے زمانہ کے محدود یا لحدِ ابتدائی ہونے کا نظریہ پیش کیا گویا ابن حزم کی دانست میں کم و بیش کے اطلاق کے لیے زمانہ میں نہ صرف موجود الوقت حدوں کا ہونا لازمی ہے بلکہ سلسلوں میں حدِ ابتدائی کا ہونا بھی لازمی ہے ۔ اس طرح سے دونوں جانب سے حد بند ہونا ضروری ہے ۔

رازی کا استدلال اس سے بالاتر ہے ۔ وہ زمانہ یا سلسلہ کی لانہایت کی طرف کوئی حد متعیّن نہیں کرتے ، اور بتلاتے ہیں کہ لانہایت سلسلوں پر بھی کم و بیش کا اطلاق ہو سکتا ہے جس سے ابن حزم کی دلیل زمانہ کی حدِ ابتدائی کے بارے میں بے وقعت ہو کر رہ جاتی ہے ۔

رازی کے استدلال میں ایک قابل بات یہ ہے کہ وہ جن سلسلوں کا ذکر کر رہے ہیں ، ان میں زیرِ بحث مسئلہ مکان ہے بچنانچہ خود مکان وہ اس پر زور دیتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ چاہے سلسلے مکانی ہوں یا زمانی ، کم و بیش کا ان پر بخوبی اطلاق ہوتا ہے ۔ اس امر کی وجہ یہ نہیں ہے کہ کوئی (شئے) متناہی ہے یا لامتناہی بلکہ یہ ایک منطقی اصول کے تابع ہے : "کوئی کثرت جو ایک فطری یا وضعی ترتیب کی پابند ہوتی ہے اس کو غیر حد بند نہیں قرار دیا جا سکتا ...... جو معطیات (سلسلۂ شئے و قوعات) فطری ترتیب میں ہوتے ہیں ، ان کی مثال علت و معلول کا سلسلہ ہے اور جو وضعی ترتیب میں ہوتے ہیں ، ان کی مثال مقادیر کا سلسلہ ہے ۔" البتہ جو کثرت کسی بھی ترتیب میں نہ ہو (یعنی بے نظم ہوں) اس کے اجزاء فرداً فرداً تو ایک دوسرے سے کم و بیش کے موازنہ میں آ سکتے ہیں ۔ مگر بحیثیت مجموعی اس پر کسی حد (کم یا زیادہ) کا اطلاق ہو ہی نہیں سکتا[۴۴] جب ہم کہتے ہیں کہ ایک سلسلہ دوسرے سے چھوٹا ہے

تو اس سے مراد کیا ہے؟

رازی کہتے ہیں کہ:

> "ایک چھوٹا سلسلہ ہو اور ایک بڑا سلسلہ تو اگر دونوں سلسلوں کا اجزاء میں یہ بات ہو کر ایک کا ایک جزو دوسرے کے ایک جزو کی معیت میں ہو تو چھوٹا سلسلہ ایک حد پر اگر ختم ہو جائے گا۔ کم و بیش کے موازنے میں یہی طریقہ رو بہ عمل آتا ہے؛ چنانچہ اس میں یہ ناممکن ہے کہ چھوٹے سلسلے کا کوئی جزو بڑے سلسلے کے ایک جزو سے مطابقت (یا معیت) و تماس میں ہو اور پھر دوسری جزو اس کے کسی اور جزو کی مطابقت (یا معیت) و تماس میں ہو۔"[۳۵]

اس طرح سے کوئی نہ کوئی ایسی حد ضرور موجود ہوگی کہ چھوٹے سلسلے کا کوئی جزو بڑے سلسلے کے کسی جزو کی معیت میں یا اس سے تماس و مطابقت میں نہیں ہوگا۔ یہاں اس منطقی اصول کی وضاحت کر دی گئی ہے۔ جو ان امتدادات، مقادیر، خطوط وغیرہ پر عائد ہوتا ہے۔ جن کی کوئی نہ کوئی سمت لانہایت ہے۔ بالکل واضح طور پر اس اصول کا اطلاق ان سلسلوں پر بھی ہوتا ہے جن کی کوئی ابتدائی حد نہیں ہوتی اور ایک حد سے پہلے دوسری حد کا تصور ہوتا ہے: چنانچہ ہجرت تک جو زمانہ گزرا، ماضی میں اس کی طرف لانہایت ہونے کے باوجود وہ اس زمانہ سے کمتر ہے جو آج تک گزرا۔ اس طرح سے ابن حزم کا یہ استدلال محض پوچ قرار پاتا ہے جو کم و بیش کے اس معاملہ میں تقابل کے بدیہی ہونے کی بنیاد پر یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ماضی میں زمانہ کی کوئی نہ کوئی حد ابتدائی لازم ہے۔ دراصل انہوں نے لامتناہی سلسلوں کی منطقی ساخت سے لاعلمی کا ثبوت دیا۔ اس منطقی ساخت کی وضاحت رازی کا ایک عظیم کارنامہ ہے جس سے مسلم ریاضیاتی تفکر نے کبھی بھی خاطر خواہ فائدہ نہ اٹھا سکا۔ ورنہ لامتناہی کی ریاضیات کا ارتقاء بہت پہلے ہو جاتا۔

ان توضیحات کے بعد رازی ماہیت مکان کے مسئلہ کی طرف آتے ہیں۔ اس میں ان کا یہ کارنامہ ہے کہ مکان کے تصور کو انہوں نے مادہ کے تصور سے آزاد کیا۔ چنانچہ مکان والا ہونے سے لازم نہیں آتا کہ وجود زیر بحث مادی ہے۔ اپنی بحث کا آغاز کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ عام انسانی تجربہ میں یوں آتا ہے کہ مکان وہ ہے جس میں کوئی جسم مقیم ہو۔ پھر وہ اس عام تجربہ سے ہی جسم کا غیر مادی ہونا ثابت کرتے ہیں۔[۳۶]

(۱) جسم مکان چاہتا ہے۔ اگر مکان بھی جسم ہے تو اس کو بھی مکان چاہیے۔ پھر تو یہ دور مسلسل

ہے (ایک جسم دوسرے جسم میں، دوسرا تیسرے میں لانہایت تک)

(۲) اگر مکان جسم ہے تو پھر اجسام کا قیام ایک اور جسم میں ہو جاتا ہے (نہ کہ اپنے سے مختلف کسی اور شئے میں)

(۳) اگر مکان جسم ہے تو یہ مرکب ہوگا یا بسیط۔ مگر کائنات میں کوئی ایسا مرکب یا بسیط (عنصر یا جوہر) موجود نہیں ہے جس کو ہم مکان کہہ سکیں۔

تو پھر کیا مکان ایک عالم معقول (روحانی عالم) کا جوہر ہے؟ رازی کہتے ہیں کہ اگر مکان ذاتاً معقول (جوہر روحانی) ہے تو اس کا اطلاق مادی اور جسمانی اشیاء پر نہیں ہو سکتا تھا اور پھر اس معقول کی طرف ہاتھ سے اشارہ بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ جبکہ مکان کی طرف ایسا اشارہ کیا جاتا ہے اور مادی اشیاء بھی اس میں ہوتی ہیں۔[۲۷] پس ثابت ہوا کہ مکان عالم معقول کا بھی کوئی جوہر نہیں ہے۔ اس موقع پر ہمیں نیمن الفضاء ابن علی ہمدانی کا یہ خیال یاد آ جاتا ہے جس کے مطابق مکان وہ ہے جس کا اطلاق مادی غیر مادی، روحانی اشیاء سب پر ہو جاتا ہے۔

اگر یہ جوہر نہیں ہے تو کیا عرض ہے؟ رازی کہتے ہیں کہ یہ عرض بھی نہیں۔ عرض کے لیے محل درکار ہے۔ اگر مکان کو جسم کا عرض قرار دیا جائے تو جب وہ جسم اپنا مقام تبدیل کرے تو اس عرض کو چاہیے کہ وہ بھی اپنا مقام بدلے (جبکہ مکان نہیں کا وہیں رہ جاتا ہے اور جسم مقام بدل دیتا ہے) دوسری دلیل یہ ہے کہ کوئی جوہر ایسا نہیں جو عرض میں قیام کرے۔ مگر جسم، (جو مادی جوہروں میں سے ہے) مکان میں قیام پذیر ہوتا ہے۔ یہی کافی ثبوت ہے کہ مکان عرض نہیں اس طرح مکان جسموں کی حالتوں میں سے کوئی حالت بھی نہیں۔[۲۸]

تو پھر کیا مکان حرکت کا کوئی عرض یا اثر ہے؟ رازی اس کی بھی تردید کرتے ہیں۔ مکان کا وجود حرکت کے سبب نہیں ہے اس لیے حرکت کے نہ ہونے کی صورت میں بھی مکان موجود ہوتا ہے بلکہ خود حرکت کے لیے مکان کا ہونا لازم ہے۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خود مکان حرکت کی علت ہے۔ اس لیے کہ خود حرکت اپنی عددی وحدت برقرار رکھتی ہے اور اس کا وجود اسی میں ہوتا ہے۔ چنانچہ مکان ان مشہور علتی رشتوں میں سے کسی میں بھی حرکت کا سبب نہیں ہوتا۔ نہ وہ حرکت کی علتِ فاعلی ہے اس لیے مکان حرکت کا سببِ فاعلی نہیں ہو سکتا، ایسا سبب تو متحرک ہوتا ہے۔ پھر مکان نہ حرکت کی علتِ غائی ہو سکتی ہے نہ علتِ صوری۔ مگر اس کے باوجود مکان حرکت کی شرط ہے۔[۲۹]

ایسے بھی ہیں جو مکان کے وجود پر ہی معترض ہیں۔ وہ کچھ اس طرح حجت کرتے ہیں، اگر ہر جسم

کے لیے مکان درکار ہے تو حیوانات و نباتات بھی جسمانیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ وہ کسی نہ کسی مکان میں ہوں گے مگر نباتات و حیوانات دونوں میں بڑھوتری یا نشاۃ پذیری پائی جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مکان' ان کا مکان بھی بڑھوتری میں ہو اور نشاۃ پذیر ہو۔ رازی اس کا جواب یوں دیتے ہیں کہ بڑی ہوتی ہوئی اشیاء کے ساتھ ان کا مکان بڑا نہیں ہوتا بلکہ یہ اشیاء اپنی ہر نشاۃ پذیری یا بڑھوتری کے ساتھ اپنا مکان تبدیل کرتی رہتی ہے۔ مکان تو وہی کا وہی رہتا ہے۔

پھر وہ بڑی دور کی کوڑی لاتے ہیں یہ ضروری ہے کہ ہر شئے کا مکان اس کے پھیلاؤ یا حجم کے برابر ہو، چنانچہ ہر شئے کا مکان وہی ہے جس میں اس کے علاوہ کوئی اور شئے سما نہیں سکتی، چنانچہ نقطہ کا مکان بھی نقطہ کے برابر ہوگا۔ مگر نقطہ کا حجم نہیں ہوتا۔ اس لیے کوئی نقطہ خود مکان ہو سکتا ہے نہ مکان میں ہو سکتا ہے اور خط کیا ہے؟ کسی نقطہ کا حرکت میں ہونا، چنانچہ خط بھی مکان ہے نہ مکان میں ہو سکتا ہے، لہٰذا اس کا کوئی حجم نہیں ہوتا (اس دلیل میں تمام اجسام نقاط و خطوط میں مکمل تحویل پذیر ہو جاتے ہیں اس لیے ان کے لیے بھی مکان کی قطعی نفی ہو جاتی ہے) رازی اس دلیل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ نقاط اور خطوط کا قیام جسم میں بلا واسطہ نہیں ہوتا بلکہ وہ کسی جسم ہی کے نقاط و خطوط ہوتے ہیں (اور اس جسم میں ہوتے ہوئے وہ مکان میں پائے جاتے ہیں) اور حرکت کا مفہوم یہ ہے کہ کسی جسم نے مکان چھوڑا تو اس کے نقاط نے بھی چھوڑا اور وہ خط بن گئے۔ چنانچہ معترضین جو اپنی دلیل سے عدمِ وجودِ مکان ثابت کرنا چاہتے تھے، وہ تو نہیں ہوا۔[۱۵] مگر نقاط و خطوط کے بارے میں، واقعہ یہ ہے کہ رازی کا بیان تسلی بخش نہیں ہے اس لیے کہ وہ ان کو کسی نہ کسی جسم میں ہو کر ہی موجود مانتے ہیں۔ اس طرح سے علم ہندسہ (یعنی نقاط و خطوط کا علم) جسمانیت و مادیت سے پورے طور پر وابستہ علم بن جاتا ہے۔ دورِ جدید کے ارتقائے علوم سے (تقریباً گزشتہ ڈیڑھ سو سال میں) جو جواب نمودار ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ نقاط و خطوط کی ترتیب و تنظیم اور ان کی مختلف اشکال کا علم نہ تو جسمانیت کا علم ہے نہ مکانیت کا بلکہ یہ عقلی اور اختراعی علم ہے۔ تمام نقاط و خطوط موجوداتِ ذہنی ہیں۔ ہاں اپنی ضروریات کے لیے اس کا اطلاق ہم اشیاء و مکان وغیرہ پر کر لیتے ہیں۔ اس لیے یہ علوم مادیات یا روحانیات کسی عالم سے از خود وابستہ نہیں ہیں بلکہ ان سے موسوم و مخبر ہیں۔ علم ہندسہ کی یہ تعمیم اس کو اجسام سے حتمی طور پر آزاد کر دیتی ہے اور ذہن کے سامنے ہندسی علوم میں نئے نئے افق سامنے آتے ہیں۔

بہرحال یہ صحیح ہے کہ اجسام یا اشیاء کا مکان میں ہونا ہماری اصلی اور حقیقی مراد ہوتی ہے، جبکہ نقاط و خطوط کا مکان میں ظاہر ہونا ہماری ثانوی مراد ہوتی ہے، چنانچہ نقاط و خطوط میں بذاتہا جسمیت

نہیں ہوتی اور ان کا مکان میں ہونا بھی ہماری اصلی مراد نہیں ہوتا چنانچہ ان سے مکان کے عدم وجود کی کوئی دلیل بھی قائم نہیں ہوتی۔

مکان کے وجود کی تین مثبت دلیلیں رازی نے پیش کی ہیں :

(۱) کسی شے میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اس کے جوہر ہیں، نہ عرض ہیں، نہ آثار ہیں نہ احوال ہیں اور نہ اس کے حجم و قامت میں مگر اس کا نقلِ مکانی ممکن ہے۔ اس کے برخلاف یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کے تمام آثار و احوال، حجم و قامت، اعراض و صفات بلکہ جوہر میں تبدیلی ہو جائے مگر وہ نقلِ مکانی نہ کرے۔ یہ اس امر کا بین ثبوت ہے کہ مکان کا اپنا وجود ہے[۴۱]

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک مقام پر ایک چیز آتی اور نابود ہو جاتی ہے۔ پھر دوسری بھی نمودار ہوتی ہے اور بے بود ہو جاتی ہے۔ یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اس سلسلے کے لیے ضروری ہے کہ کوئی واسطہ ہو اور وہ واسطہ مکان ہے[۴۲] (اور خود ایک مقام پر بود و نابود کا مسلسل ہونا اس کی دلیل ہے)

(۳) "تیسری دلیل بلند و پست کا بدیہی تجربہ ہے۔ اس سے مکان کا وجود بداہتاً ثابت ہے"[۴۳]

وہ اہلِ فکر جو مادۂ اولیٰ اور مکان کو ایک دوسرے کا مترادف قرار دینا چاہتے ہیں ان کی رائے میں مجرد مکان ہیئت اولیٰ ہے یعنی مادہ اولیٰ۔ دلیل ان کی یہ ہے کہ مادہ اولیٰ بھی مسلسل صورتوں (صفات و اعراض) کا محل بنتا ہے اور مکان بھی۔ طرح طرح کے آثار و اعراض اس میں نمودار ہوتی چلی جاتی ہیں اس لیے مادۂ اولیٰ اور مکان ایک ہی ہیں جو ہر طرف سے حوادث و اعراض کا حامل ہے (اس قسم کے خیالات کا عکس سموئیل الگزینڈر کے ہاں دورِ جدید میں بھی ملتا ہے) پھر رازی کہتے ہیں کہ کچھ اور ہیں جو مکان کو صورتِ عامہ محض قرار دینا چاہتے ہیں جو ہر صورت کو محیط ہے۔ مغربی فکر جدید میں اس خیال آرائی کا نمائندہ کامل کانٹ ہیں (اور وہ اس کو ادراک کی صورت میں تبدیل کر دیتے ہیں) ان کے خیال میں زمان و مکان دونوں صورتیں ہیں اور وہ بھی ہمارے ادراک و مشاہدہ کی صورتیں۔

رازی کہتے ہیں کہ یہ دونوں سلسلۂ افکار غلط ہے۔ نہ تو مکان مادۂ اولیٰ ہے نہ ہی صورتِ عامہ۔ ان کا کہنا ہے کہ تمام مادہ و صورت جگہ چھوڑتے ہیں مگر مکان نہیں چھوڑتا۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ مکان کو نقلِ مکانی کے ذریعہ چھوڑا جا سکتا ہے اور یہ انتقال صرف اسی کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ مادہ و صورت کا تغیر و تبدل اور ایک شکل سے دوسری شکل میں منتقلی کا طور بالکل ہی دوسرا ہے۔ دوسرا سلسلۂ فکر کہ یہ صورتِ عامہ ہے سو یہ بھی غلط ہے اس لیے کہ اگر کوئی دروازہ ہمیں دکھائی دے تو ہم اسے لکڑی کا

دروازہ تو کہہ سکتے ہیں مگر کوئی اس کو مکان کا دروازہ نہیں کہہ سکتا (اس معنی میں کہ مکان بمفہوم صورت عامہ کی جزئی شکل ہے)[۴۳]

پھر رازی اس امر کا بھی جائزہ لیتے ہیں کہ کیا مکان وہ ہے جو ابعاد کے درمیان پایا جائے۔ ایک برتن ہے، اس میں پانی ہے۔ برتن کی تمام صورت ابعاد پر مشتمل ہوتی ہے کیونکہ ابعاد اس قسم کے ہیں کہ ان کے اندر اشیاء پائی جاتی ہیں۔ پھر اس مکتب فکر میں بعض کا خیال ہے کہ یہ ابعاد خلائے محض کو ایک شکل دیتے ہیں، جبکہ بعض اس سے منکر ہیں۔ رازی کو ان دونوں سے اختلاف ہے۔ وہ نہ صرف اس بات کو باطل قرار دیتے ہیں کہ مکان خلا ہے بلکہ اس سے بھی انکار کرتے ہیں کہ مکان ایک ابعاد رکھنے والا ظرف ہے۔

ایسے ظرف خالی کے نظریہ کو جس کے ابعاد (لا نہایت) کائنات سے بھی باہر جاتے ہیں ایک توہم سے زیادہ وقیع نہیں سمجھتے۔ یہ توہم مکان کو ایک جسم قرار دیتا ہے[۴۵] اور مکان جسم نہیں۔ یہ تو اجسام ہیں جن کے ابعاد ہوتے ہیں اگر مکان کے بھی ابعاد فرض کر لیے جائیں تو اجسام کے مکان میں ہونے کا مطلب ایک جسم کے اندر دوسرے جسم کا ہونا ہے۔ پھر یہ مکان نہ ہوا۔ اس کا مطلب یہ بھی ہوا کہ ابعاد محیط اس میں پائے جانے والے اجسام سے بڑے ہوئے؛ حالانکہ ہر جسم کا مکان اسی جسم کے برابر ہوتا ہے۔
اگر یوں کہا جائے کہ ایک جسم جب ایک مکان میں ہوتا ہے تو اس جسم اور مکان دونوں کے ابعاد ساقط ہو جاتے ہیں تو یہ سقوط ابعاد کا نظریہ ایسا ہے جس کے نتیجے میں نہ مکان باقی رہیگا نہ وہ جسم۔ اگر یہ کہا جائے کہ دونوں کے ابعاد ایک ہی ہو جاتے ہیں تو اس دلیل سے مکان اور اس جسم کا فرق ختم ہو جاتا ہے۔ یہ بھی ان ہونی بات ہوئی۔[۴۶]

اس طرح مکان کے ایک ظرف ہونے کے نظریہ کو مسترد کرتے ہوئے رازی مکان کے بارے میں اپنا نظریہ پیش کرتے ہیں۔ یہ ایسا نظریہ ہے کہ جس میں مکان کے ایک ارتباطی یا نسبتی نظریہ کے امکانات پورے طور پر موجود ہیں۔

"کم متصل کی چار قسمیں ہیں: خط، سطح، جسم اور زمانہ۔ بعض لوگوں کا گمان ہے کہ مکان پانچویں قسم ہے مگر یہ باطل ہے؛ کیونکہ جیسا کہ ہم آگے بیان کریں گے کہ مکان جسم حاوی کی وہ سطح باطن جو جسم محوی کی سطح کو مماس (چھونے والی) ہے"[۴۷]

اس تعریف میں دو تصورات روبہ کار آتے ہیں: ایک گھیرنے والا (محیط) اور دوسرا گھرنے والا (محاط)، تو گھیرنے والے کی وہ سطح جو گھرنے والی کی (ظاہری یا بیرونی) سطح کو ہر طرف سے چھو

رہی ہے، وہ اس کا جو گھرا ہوا (محاط) ہے
کیا ہم محاط (جو گھرا ہوا ہے) کی سطح بیرونی و ظاہری کو بھی مکان کہہ سکتے ہیں۔ رازی اس کا یہ جواب دیتے ہیں: "شیخ نے اس (بسیط محاط) کو اس (یعنی مکان) کے نام سے اس بنا پر موسوم کرنے سے انکار کیا ہے کہ ایک جسم کا ایک ہی مکان ہوتا ہے (جبکہ یہاں محیط کی محاط کو چھونے والی سطح ایک مکان ہوا اور خود محاط یہ کی چھوئی جانے والی سطح بیرونی دوسرا مکان ہوا)"۔ مکان وہی سطح حاوی ہے کیونکہ اس میں چاروں صفتیں (مکان کی) موجود ہیں: جسم اس میں حاصل ہوتا ہے، اس کے ساتھ کوئی اور اس میں سما نہیں سکتا، اس سے علیحدگی بذریعہ حرکت ہوتی ہے اور وہ منتقل ہونے والوں کو قبول کرتی ہے۔ مکان کے متعلق یہی مذہب حق ہے۔[۲۸] رازی نے یہاں شیخ الرئیس ابن سینا کا حوالہ دیا ہے۔ اس طرح مکان کے معاملہ میں ابن سینا اور فخر رازی ہم مسلک ہیں۔ مکان کی مندرجہ بالا تعریف کو آسانی سے سمجھا نہیں جا سکتا۔ اس کی معنویت اور مفہوم کو جاننے میں اس کے آسان سے ظاہری الفاظ حجاب اکبر بن جاتے ہیں۔ اس تعریف کو کہ مکان جسم حاوی کی وہ سطح ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہری سے تماس میں ہے اسے اصل میں ان تمام سلبی و ایجابی دلائل و براہین کی معیت میں ہی دیکھنا اور سمجھنا چاہیے جو رازی نے دی ہیں۔ ان دلائل و براہین سے رازی نے اس تعریف کی معنویت میں اضافہ کیا ہے۔ جو شیخ الرئیس سے گویا انہیں علمی ورثہ میں ملی تھیں۔

اس تعریف میں قابل لحاظ بات یہ ہے کہ مکان اس طرح موجودات بالذات نہیں ہے جس طرح اجسام موجود ہیں یا ماورائے اجسام ہستیاں موجود ہیں؛ بلکہ یہ اس وقت وجود میں آتا ہے جب ایک محیط اور ایک محاط موجود ہو اور ایک کی محیط سطح دوسرے کو ہر طرف سے چھو رہی ہے۔ جہاں یہ رشتہ ختم، مکان بھی ختم۔ دراصل یہ مکان کے ارتباطی نظریہ کا قدیم حکیمانہ اصطلاحات میں بیان ہے۔ جب تک اشیاء میں ایک خاص نسبت کا وجود موجود نہ ہو، مکان نہیں ہوتا۔ یہ اس نسبت یا ربط میں ہونے کا خاصہ ہے کہ مکان موجود ہوتا ہے۔ اس نظریہ کی تعمیم یہ ہے کہ اشیائے کبیر ایک دوسرے سے اس نسبت میں مسلسل ہیں کہ ماحول اور شئے یا محیط اور محاط کا رابطہ ان پر صادق آتا ہے۔ اس طرح سے وہ مکان ان کے باہمی رابطوں کا ایک جال بن جاتا ہے۔ ایک شئے کا جملہ ماحول نہیں بلکہ اس جملہ ماحول کی وہ سطح جو اس شئے کے ظاہر کو ہر طرف سے چھو رہی ہے، اس شئے کا مکان متعین ہے اور بس۔ اس طرح سے اشیائے کبیر کے سلسلہ مکان کا اندازہ ہو سکتا ہے؛ چنانچہ رازی نے جو یہ کہا کہ یہ جسم نہیں ہے تو درست کہا۔ اس کی نوعیت اجسام سے بالکل مختلف قرار پاتی ہے۔ یہ ظرف بھی نہیں۔ مثلاً ایک خالی برتن مکان

نہیں ہوا کرتا۔ اس میں مکانیت اس وقت آتی ہے جب اس برتن میں کوئی شئے ہو تو اس شئے کو چھونے والی سطح اس کا مکان بن جاتی ہے۔ خیال رہے کہ یہاں یہ خیال نہ آنے پائے کہ جسم کے اندر جسم ہے، یہ خیال تصورِ مکان کے (بقول رازی) خلاف ہے۔ اس قسم کی تمام نازک شرائط کے ساتھ ہمیں مکان کا ادراک یا عرفان کرنا چاہیے۔

کائنات کی ہیئت ایسی ہے کہ اس کی بیرونی سے بیرونی سطح کسی سے بھی گھری نہیں ہے کہ یہ سطح محاط کہلائے اور گھیرنے والی سطح، اس کا محیط۔ اس لیے کائنات کسی مکان میں نہیں ہے بلکہ چونکہ کائنات کے اندر اشیائے کثیر ہیں اور ہر شئے کا ماحول ہے جس کی اندرونی سطح اس سے تماس میں ہے؛ لہٰذا امکانیت کا جال ساری کائنات میں ہر طرف پھیلا ہوا ہے اور کائنات کا محدود الجہات یا اس کی بیرونی سے بیرونی سطحِ اعظم، وہی محیطِ اعظم ہے جو سب موجوداتِ عالم کو اپنے گھیرے میں لیے ہوئے ہے اس لیے مکان اس محیطِ اعظم کے اندر ہے اس سے باہر نہیں۔ تمام طرفیں اور سمتیں اس محیطِ اعظم محدد الجہات پر آکر ختم ہو جاتی ہیں۔ کائنات کی تمام اشیائے موجودات اس طرح نسبتوں میں مسلسل جڑی ہوئی ہیں جن کو ہم مکان سے تعبیر کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ کوئی بسیط پھیلاؤ یا امتداد نہیں ہے۔

محدد الجہات جو محیطِ اعظم خواہ اس میں وقت کے ساتھ کتنا ہی پھیلنے یا سکڑنے کا رجحان ہو، لانہایت نہیں ہے۔ ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ وہ کسی حد پر ختم نہیں ہوتا۔ تاہم اگرچہ وہ کسی حد پر تمام نہیں ہوتا مگر وہ حد بند ضرور ہے۔

تخیل جہاں تک کام کرتا ہے، محدد الجہات کو تصورِ کرہ کی شکل ہی میں خیال میں لاتا ہے۔ یونانی اور مسلم کونیات میں کائنات اپنی تمام نہایتوں میں کروی و مدوّر شکل کی ہے۔ (یہ نہ بھولنا چاہیے کہ خود قرآن حکیم نے کائنات کی انتہائی شکل کے بارے میں کچھ نہیں کہا ہے) بہر حال اس تخیل کے مطابق تمام اطراف و سمتوں کو بھی دائروی یا کروی شکل کا ہونا لازم ہے۔

کائنات کا یہ کروی شکل ہونے کا تصور ایسا بلیغ ہے کہ اس ضمن میں اس سے زیادہ صاف اور صریح بات نہیں معلوم ہو سکتی تھی کہ کائنات میں کہیں خطِ مستقیم کا وجود ممکن نہیں ہے۔ جتنے بھی خطوط (لکیریں) ہیں وہ نوعاً سب کی سب کروی یا دائروی ہیں چنانچہ ہر خط ایک قوس کی طرح ہے۔ اس تصور سے علمِ ہندسہ میں نئی راہیں کھل جاتیں اور خود کائنات کی احصائی ریاضیات میں بھی بڑا انقلاب آجاتا بلکہ مکانی رابطوں کے سلاسل کے بارے میں حیرت انگیز باتیں معلوم ہوتیں۔ مگر اقلیدسی علمِ ہندسہ کے قائم کردہ ایک بہت بڑے التباس نے خطوط و نقاط کے بارے میں اس اتنی صاف اور صریح بات کو ثمر آور ہونے سے روک

کر ہندسی علوم کی بھی ترقی کے دروازے صدیوں تک بند رکھے۔

وہ التباس یہ ہے کہ کسی دائرہ کو بے شمار ایسے مثلثوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے جن میں سے ہر ایک کی دو جانبیں (ساقین یا ضلعے) تو اس دائرہ کے مرکز سے اس کے محیط تک نکلے ہوئے خطوط پر مشتمل ہوں اور اس کا قاعدہ محیط کے چھوٹے سے چھوٹے حصے پر مشتمل ہو۔ جتنا چھوٹے سے چھوٹا یہ حصہ ہوگا اتنی ہی یہ خطِ مستقیم ہوگا۔ اس طرح سے تمام دائرہ بے شمار، مساوی الساقین مثلثوں میں تحویل میں ہوجاتا ہے۔ (کسی دائرہ کے مرکز سے اس کے محیط تک کھینچے جانے والے خطوط مساوی ہوتے ہیں) اور یہ تمام مثلثیں پھر بآسانی اپنے سے دگنی قائم الزاویہ مثلثوں میں تحلیل ہو جاتے ہیں، دراصل یہ طریقہ کسی دائرہ کی پیمائش کے لیے استعمال کیا گیا اور یہی قاعدہ علم احصائے مثلث (یعنی ٹرگنومیٹری) کی بنیاد ہے۔ اس طرح سے ایک قوس (محیط کا کوئی سا حصہ) کی تعریف یہ قرار پائی کہ وہ ان گنت خطوطِ مستقیم کا ایک مرتب (یا وضعی) زمرہ ہے۔ جتنے زیادہ سے زیادہ خطوں میں اس کو تحویل کیا جائے گا اسی قدر زیادہ مستقیم خطوط حاصل ہوں گے۔ اس اصولِ احصا کا یہ نتیجہ نکلا کہ نقطہ، خطِ مستقیم، مثلث اور مثلث قائم الزاویہ ہی سے تمام علم ہندسہ عبارت ہوگیا یہاں تک کہ اس التباس سے باہر آنے کے لیے علمائے ہندسہ نے انیسویں صدی کی چند ابتدائی دہائیوں کے بعد سے کوششیں کیں اور اس بات پر زور دینا شروع کیا کہ ہر خطِ مستقیم دراصل کسی نہ کسی قوس ہی کا ایک حصہ ہے۔ اس اصول پر ہندسی علوم کے لیے نئے افق وا ہوئے۔

یہ خیال مسلم افکار مکان میں ایک ممتاز مقام رکھتا ہے کہ اگر کوئی کائنات کی آخری سرحد پر ہو تو اس کا ہاتھ باہر نہیں جاسکتا، اس لیے کہ اس سرحد سے باہر مکان ہی نہیں ہے۔ مگر اس خیال کی وضاحت پورے طور پر نہ ہوسکی کیونکہ وہ ہر خط (خواہ منحنی و دائروی کیوں نہ ہو) بالآخر خطِ مستقیم ہے جیسا التباس ذہنوں پر حاوی تھا اور ذہن اس طرف گیا ہی نہیں کہ خود ہاتھ کی حرکت کائنات کی ہندسی شکل کی پابند ہے، یعنی جب بھی ہاتھ بڑھتا، وہ خطِ مستقیم کی بجائے خط دائروی (منحنی) میں ہوتا اور گھوم کر کائنات کے اندر ہی رہتا۔ نیز کائنات کے اندر ہونے والی ہر حرکت، کائنات کے اندر ہی سمتیں اختیار کرتی۔ علم ہندسہ کا اس تصور پر ارتقا نہ ہونے کی وجہ سے طبیعیاتی علوم بشمول فلکیات اور طبعی کونیات میں کوئی خاطر خواہ اضافہ نہ ہوسکا نتیجہ یہ ہوا کہ طبیعیات اقلیدسی اشکال اور خطِ مستقیم کی پابند رہی۔

خطِ مستقیم کے دونوں طرف سے لانہایت ہونے کے تصور سے غیر محدود خلائے مطلق کا تصور خود بخود قائم ہوتا ہے اور یہ خلائے مطلق تمام کائنات کا ظرف بن جاتا ہے، پھر اسی خلائے مطلق کو ظرفِ مکان بھی کہا جاتا رہا ہے۔ کافی عرصہ تک بطلیموسی نظام فلکیات کی حکمرانی رہی جس کی اساس یہی تصورِ خلائے مطلق و

ظرف مکان ہے۔ پھر جب نیوٹنی فلکیات کا انقلاب آیا تو اس بنیاد میں کسی تبدیلی کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی کہ تمام عالم محسوس اس خلائے مطلق میں ہے جس کا پھیلاؤ ہر طرف یکساں ہے۔

صرف یہ سوچ کر تسلی کی گئی کہ لامتناہی خلا (یا مکان) جو ہر طرف لامحدود طور پر یکساں ہے، وہ جناب باری کی لامتناہی ذات کی عالم محسوس میں تجلی مطلق ہے جہاں مسلم اہلِ معرفت و تصوف نے اس تجلی کے خیال میں قلبی سکون محسوس کیا وہاں نیوٹن جیسے ماہر ریاضیات و طبعیات کے لیے سامانِ اطمینان بھی بنا۔ چنانچہ موخر الذکر نے بھی اپنی کائناتی طبعیات کے لیے مکان کی یہ تعریف کی کہ یہ ایک امتداد محض ہے جو ہر طرف یکساں ہے۔ امتداد محض اور خلائے محض ایک ہی تصور کے دو نام ہیں جس کے کسی بھی دو وہبی مقامات کا نزدیک ترین فاصلہ خطِ مستقیم ہوتا ہے۔ اس طرح سے اقلیدسی ہندسہ اپنے جملۂ علم احصائے مثلث کے ساتھ اس نیوٹنی کائنات (یا نظام کائنات کی کلید و اساس بن گئی۔ مگر اس سلسلہ میں جو معرکۃ الآرا مسائل پیدا ہوتے ہیں ان کو ہم کبھی پھر کسی اور عنوان کے تحت اٹھائیں گے (ان شاء اللہ تعالیٰ) یہاں صرف اتنا کہنے پر اکتفا کریں گے کہ اس غیر اقلیدسی علوم ہندسہ اور نیوٹن کے نظریہ اضافیت نے ساری عمارت ہی کو منہدم کر دیا۔ یہ انقلاب اس قیاس آرائی سے ایک حد تک قریب ہے جو کائنات کو کروی تشکال قرار دیتا رہا۔ اگرچہ اس کا کوئی تجربی ثبوت نہ تھا اور اس سے بھی زیادہ اُس تصور سے قریب ہے جس کے مطابق مکان کا تصور خلا، یا ظرف کا تصور نہیں ہے۔

حقیقی وجود اشیائے موجود کا ہے، خواہ وہ مرکب ہوں یا بسیط۔ مکان تو ان کی خارجی باہمی نسبتوں کا اظہار ہے اس لیے مکان کا وجود اشیاء کے وجود کا پابند ہے۔ جہاں تک کائنات اور اس کی اشیاء ہیں، وہیں تک مکان ہے۔ سارا مکان کائنات کے اندر ہے اور وہ ان اشیاء کی باہمی نسبتوں پر مشتمل ہے۔ ان نسبتوں پر جن کو ہم کسی شئے کی سرحدِ ذات اور اس شئے کے ماحول کی ایسی اندرونی سطح (یا سطحوں) سے وجود میں آتی ہیں جو ایک دوسرے سے تماس میں ہیں۔ ان نسبتوں سے کیا مسائل پیدا ہوتے ہیں، ان کو ہم اگلی بحث میں جگہ دیں گے۔ (بتوفیق الٰہی)

عالمِ طبعی کے مکان کی اصل کو اس حد تک بیان کرنے کے بعد ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ وہ جناب باری تعالیٰ ہی ہے جو کاملاً ہر شئے اور ہر موجود کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ ہر شئے کا محیط بھی وہی ہے اور ماحول بھی وہی۔ چنانچہ ہر ہستی خواہ وہ بسیط ہو یا مرکب، جوہر ہو یا عرض اور اثر سب کے حدود وجود سے مکانِ الٰہی اُسی قسم کی نسبتوں پر مشتمل ہے جو جناب باری اور اس کی جملہ خلقت کے درمیان براہ راست موجود ہیں۔ اس سے ہم اندازہ لگا سکتے ہیں کہ یہ مکانِ الٰہی کوئی ایسا گھر نہیں ہے جس میں

باری تعالیٰ قیام پذیر ہے بلکہ یہ اضافتوں اور نسبتوں کا نظام ہے جس میں خالقِ کائنات اپنی تمام مخلوق کا مجموعاً اور ان میں سے ہر ایک کا فرداً فرداً ماحول ہے لیکن خود اس کا کوئی ماحول نہیں ہے۔ اس لیے وہ مکان میں نہیں ہے بلکہ ورالورا ہے اور نظام کائنات ومخلوقات اور وہ سب عالم جن کا ہمیں علم بھی نہیں ہے اسی مکان الٰہی کے اندر ہے۔ یہاں پر بلاشبہ ہم نے عین القضاۃ ابن علی ہمدانی کے تصورِ مکانِ الٰہی کی اوپر کے مباحث کی روشنی میں مزید وضاحت کی ہے۔ ورنہ بہت سے علماء وحکماء جن تک یہ تصور (مکانِ الٰہی) پہنچا، اُس کو سمجھ نہیں سکے۔ وجہ یہی رہی کہ ان کے ذہنوں میں مکان کا خلا اور امتدادِ محض کے تصور سے وابستہ رہا۔ اس لیے ان میں سے بعض نے (جیسا کہ روایت ہے خواجہ نظام الدین دہلویؒ نے بھی) مکان کی مختلف قسموں کا ذکر جب بھی کیا تو مکانِ الٰہی کے تصور کو حذف کر دیا۔

رازی کی یہ دلیل جو اوراقِ گزشتہ میں گزر چکی کہ ایک مکان میں دوسرا مکان نہیں ہو سکتا، صرف اس حد تک درست قرار پاتی ہے کہ ایک مکان کے اندر اسی طرح یا نوع کا دوسرا مکان نہیں ہو سکتا تو اس حد تک غلط بھی ہے کہ ایک مکان اپنے سے ادنیٰ نوع کے مکان کو محیط ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اعلیٰ نوع کے مکان کے اندر ادنیٰ نوع کا مکان ہوتا ہے۔ اسی لیے مکان الٰہی ہر نوع وقسم کے جملہ مکانات پر محیط ہے۔ یعنی تمام انواع کے مکانات اس کے اندر ہیں۔

آئندہ ہم ان مباحث کا جائزہ لیں گے جو یہاں پہ ناتمام رہ گئے ہیں اور جن کی طرف ہم نے مختلف مواقع پر اشارے بھی کیے ہیں۔

کتابیات

فخرالدین رازی کی شہرہ آفاق تصنیف المباحث المشرقیہ سے اس تحریر میں حوالے دیے گئے ہیں جس اشاعت سے یہ حوالے ہیں، وہ دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن سے ۱۳۴۳ھ میں شائع ہوا تھا اس متن کے ساتھ ساتھ اس تحریر میں اس کا ترجمہ جو نہایت لیاقت سے عبدالباقی شطاری قادری صاحب نے بعنوان مباحث مشرقیہ کیا اور دارالطبع جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن سے ۱۳۶۸ھ بمطابق ۱۹۴۹ء شائع ہوا، پیش نظر رہا۔ راقم الحروف نے متن اور ترجمہ کا موازنہ کر کے یہ سعی کی کہ اس تحریر میں سلیس ترجمہ خود کیا جائے نیز جہاں دلائل بہت پیچیدہ ہوں، وہاں ان کو پیچیدگیوں سے نکال کر براہ راست پیش کیا جائے۔ بہت غور و خوض کے بعد یہ فیصلہ راقم نے کیا کہ اردو داں کے لیے اردو ترجمہ سے ہی حوالہ تحریر کیا جائے۔ شطاری صاحب نے خود بھی اگرچہ کسی قدر آزادی سے ترجمہ کیا ہے، میں نے البتہ ان کو متن کے مفاہیم کے عین مطابق پایا۔ لیکن یہ ترجمہ جامعہ عثمانیہ کی اس قدیم روایت کے مطابق تھا جس کا رواج اُردو میں اب کم سے کم ہوتا جا رہا ہے، اس لیے میں نے کسی قدر نئے اور مروجہ انداز میں مفہوم پیش کرنے کی کوشش کی ہے جس کا مقابلہ اصل ترجمہ متن سے کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ مباحث مشرقیہ۔ جلد اوّل۔ حصہ دوم۔ ص ۱۴۹

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً ص ۱۵۰۔ ۱۴۹

۴۔ ایضاً

۵۔ ایضاً

۶۔ ایضاً

۷۔ ایضاً

۸۔ ری کنسٹرکشن (شیخ اشرف ایڈیشن) ص ۴۸

۹۔ مباحث۔ جلد اوّل۔ حصہ دوم۔ ص ۱۵۴

۱۰۔ ایضاً۔ ص ۱۵۵

۱۱۔ مباحث۔ جلد اوّل حصہ دوم۔ ص ۱۵۵

۱۲۔ عزیز احمد، چینج۔ ٹائم اینڈ کازالیٹی، (لاہور، ۱۹۷۴ء) ص ۱۰۔۹

۱۳۔ مباحث۔ جلد اوّل حصہ دوم۔ ص ۳۳۴

۱۴۔ ایضاً۔ ص ۳۳۴

۱۵۔ ایضاً۔ ص ۳۳۸

۱۶۔ ایضاً۔ ص ۳۴۰

۱۷۔ ایضاً۔ ص ۳۴۸

۱۸۔ ایضاً۔ ص ۳۴۸

۱۹۔ ایضاً۔ ص ۳۳۲

۲۰۔ ایضاً۔ ص ۳۳۴۔۳۳۲

۲۱۔ مباحث۔ جلد اوّل۔ حصہ اوّل۔ ص ۳۱۰۔۳۰۹

۲۲۔ ایضاً

۲۳۔ ایضاً

۲۴۔ ایضاً ص ۳۱۱

۲۵۔ ایضاً ص ۳۱۲۔۳۱۱

۲۶۔ ایضاً ص ۳۱۱۔۳۱۰

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ ایضاً

۲۹۔ ایضاً

۳۰۔ ایضاً ص ۳۲۲

۳۱۔ ایضاً

۳۲۔ ایضاً ص ۳۱۶۔۳۱۴

۳۳۔ ایضاً ص ۳۱۷

۳۴۔ ایضاً ص ۳۱۹

۳۵۔ ایضاً۔ ص ۳۲۱۔۳۲۰

۳۶۔ مباحث ۔ جلد اوّل ۔ حصہ اوّل ۔ ص ۳۴۳

اس عام تجربہ میں حرکت کے ذریعہ اس میں منتقل ہونا اور اس سے نکلنا بھی شامل ہے۔

۳۷۔ ایضاً ۔ ص ۳۴۳

۳۸۔ ایضاً ۔

۳۹۔ ایضاً ۔ ص ۳۴۳ ۔ ۳۴۴

۴۰۔ ایضاً ۔ ص ۳۴۵ ۔ ۳۴۴

۴۱۔ ایضاً ۔ ص ۳۴۶

۴۲۔ ایضاً ۔ ص ۳۴۶

۴۳۔ ایضاً ۔ ص ۳۴۷ ۔ ۳۴۶

۴۴۔ ایضاً ۔ ص ۳۴۹ ۔ ۳۴۸

۴۵۔ ایضاً ۔ ص ۳۵۰ سے

۴۶۔ ایضاً

۴۷۔ ایضاً ۔ ص ۳۸۷ ۔ (تیسری فصل ۔ زیر عنوان مقدار کی تقسیم ۔ متصل و منفصل کی طرف)

۴۸۔ ایضاً ۔ ص ۳۸۸ ۔ ۳۸۷

نوٹ :۔ حرکت اور زمانہ کا امتیاز : اس کے دلائل اصل میں ارسطاطالیس نے ہی پیش کیے تھے۔ شیخ الرئیس ابن سینا نے بھی یہی دلائل دیے ہیں اور فخر رازی نے بھی ۔ نیز مسلم متکلمین اشاعرین نے بھی انہی دلائل کو بنیاد بنایا۔

178

179

قومی نصابِ تعلیم میں اقبالیات

ڈاکٹر وحید عشرت

"مسلمانوں نے بالعموم یہ سمجھا ہے کہ تعلیم کا منشاء و مقصد زیادہ تر
دماغی تربیت ہے اور جو تعلیمی کام آج تک ہمارے اہلِ رائے
نے کیا ہے، اُس کی بنا اسی خیال پر رہی ہے، مگر مَیں نے جہاں تک
اس مسئلہ پر غور و فکر کیا ہے، مَیں سمجھتا ہوں کہ تعلیم کا اصل مقصد
نوجوانوں میں ایک ایسی قابلیت کا پیدا کرنا ہے جس سے اُن میں
باحسن وجوہ اپنے تمدنی فرائض کے ادا کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔
میری مُراد یہ نہیں کہ جو دماغ قُدرتی طور پر علمی تحقیقات کی اصل
صُورتوں کی طرف میلان رکھتے ہیں، ان کے نمو کو روک دیا جائے بلکہ
میرا مُدعا یہ ہے کہ مجموعی حیثیت میں قومی تعلیم کی بُنیاد اُن ضرورتوں پر
ہونی چاہیئے جو انقلابِ حالات کی وجہ سے پیدا ہوئی ہوں۔"

"قومی زندگی" مقالاتِ اقبال
عبد الواحد معینی

اس مضمون کا مقصد حکیم الامت علامہ اقبال کے تعلیمی نظریات اور تصورات پر گفتگو کرنا نہیں بلکہ ہمارے موجودہ نصابِ تعلیم میں اقبالیات کا جو ذخیرہ شامل ہے، اس کا جائزہ لے کر قومی نصابِ تعلیم میں نظریاتی مملکت پاکستان کے نظریہ ساز فلسفی حضرت علامہ اقبال کے فلسفہ و کلام کو مناسب طریقے اور معیار پر شامل کرنے کے سلسلے میں چند بنیادی سفارشات مرتب کرنا ہے۔ تاکہ آج کے نظریاتی عہد کے تقاضوں کے مطابق پاکستان بھی اپنے مفکرین کے افکار و نظریات سے رہنمائی حاصل کر کے خود کو نظریاتی تشخص عطا کر سکے۔ جب ہم آج کے عہد کو نظریاتی کہتے ہیں تو ہمارا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عصرِ حاضر میں ہر ملک اور ہر قوم نظریاتی تشخصات سے اپنی شناخت کروا رہی ہے اور ہر قوم کے اس نظریاتی تشخص کی بڑی آسانی کے ساتھ تفہیم حاصل کی جا سکتی ہے۔ پاکستان کے بانیان حضرت قائدِ اعظم محمد علی جناحؒ اور حضرت علامہ محمد اقبالؒ نے پاکستان کو اسلامی نظریۂ حیات کے تحت ایک جدید نظریاتی اسلامی اور فلاحی ریاست بنانے کا داعیہ کیا تھا، چنانچہ انھوں نے اپنے ہر قول اور عمل میں اس طرف رہنمائی دی۔ ان کی تعلیمات کو نصاب کا حصہ بنانا اور نصابِ تعلیم کو ان کے افکار و نظریات کی روشنی میں مرتب کرنا پوری پاکستانی قوم کی ذمہ داری ہے۔ اس لیے کہ اس ملک کے بانیوں کو نظرانداز کر کے ہم قیامِ پاکستان کے مقصد کو اور ان کے نظریات کے ثمرات کو حاصل نہیں کر سکتے۔ پھر ایک نظریاتی مملکت کا جواز بھی اسی وقت تک ہے جب تک وہ اپنے نظریے کے ساتھ جڑی رہے اور اس کے تقاضوں کے مطابق اپنے ہر عمل کا حساب کرتی رہے

اسی قوم کو اقبال نے دستِ قضا میں صورتِ شمشیر قرار دیا تھا۔

اس مقالے کا دائرہ صرف علامہ اقبالؒ تک محدود ہے۔ حضرت قائداعظمؒ کے افکار و نظریات پہ گفتگو کو ہم کسی اور موقع کے لیے اٹھا رکھتے ہیں۔

ہمارے موجودہ نظامِ تعلیم اور نصابِ تعلیم کے بارے میں چند بنیادی باتیں بیان کرنا اس مضمون کو سمجھنے کے لیے ضروری ہیں:

پہلی بات یہ کہ ہمارا پورا نظامِ تعلیم کسی مقصد اور غایت سے خالی ہے۔ قیامِ پاکستان کے بعد ایک بھی کوشش اس جہت میں نہیں ہوئی کہ پاکستان کے نظامِ تعلیم کو کسی مقصد، نصب العین اور نظریہ کے تحت مرتب کیا جائے اور ایک نظریاتی قوم کے عصرِ جدید کے تقاضوں سے اسے ہم آہنگ اور مربوط کیا جائے۔ ہمارا موجودہ نظامِ تعلیم، پاکستانی قوم کے آزادی کے بعد پیدا ہونے والے حالات اور مسائل کی تفہیم سے عاری ہے اور ایک آزاد نظریاتی قوم کے جدید دنیا کے تقاضوں اور ضرورتوں کو پورا کرنے سے قاصر ہے۔ لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ پاکستان کے بانیوں کے ان مقاصد نظریات اور اہداف کے مطابق پورے نظامِ تعلیم کو ازسرِ نو ایک زندہ اور آزاد قوم کے جدید عصری تقاضوں اور ضرورتوں کی روشنی میں مرتب کیا جائے اور اس کے مقاصد کا واضح طور پر تعین کیا جائے اور ہر پانچ سال بعد اس کا احتسابی نظر سے جائزہ لیا جائے کہ وہ اپنے مقاصد کے حصول میں کس قدر کامیاب ہوا ہے اور اس کی راہ کی رکاوٹوں کو دور کیا جائے۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ پورے ملک میں ہر طبقہ اور گروہ کے لیے یکساں نظامِ تعلیم ہو۔ پوری قوم کے لیے ایک ہی نظامِ تعلیم کے تقاضوں کی روشنی میں ایک نصابِ تعلیم مرتب کیا جائے۔ مختلف صوبوں اور علاقوں کے ثقافتی اور جغرافیائی تقاضوں کو نصابِ تعلیم میں ایک ہم آہنگ پالیسی کے تحت جگہ دی جائے۔ مراعات یافتہ طبقات اور غیر ملکی قوتوں سے تعلق رکھنے والے نظام ہائے تعلیم اور نصاب ہائے تعلیم ختم کیے جائیں۔ اپنے ملک کے نظامِ تعلیم کا معیار اتنا بلند اور پختہ ہو کہ کسی اور ملک کے نظامِ تعلیم اور نصابِ تعلیم کو اپنانے کی گنجائش نہ رہے۔ غیر ملکی مشنریوں، جاگیردار اور سرمایہ دار طبقات اور اعلیٰ بیوروکریسی کی سرپرستی میں چلنے والے تمام سکولوں، کالجوں اور اداروں کو قومی نظامِ تعلیم سے مکمل طور پر مربوط اور وابستہ کر دیا جائے اور ان کے الگ نظامِ تعلیم اور نصابِ تعلیم کے تشخصات ختم کیے جائیں۔

تیسری اہم بات اساتذہ کے بارے میں ہے۔ میرا یہ ایمان ہے کہ قوم سازی دنیا کا سب سے

مشکل کام ہے۔ اس مقصد کے لیے اللہ تعالیٰ نے اعلیٰ سیرت و کردار کے حامل انسان یعنی انبیا مبعوث فرمائے۔ لہٰذا اگر ایک اعلیٰ قوم تعمیر کرنا ہے تو اس کے معمار بھی اعلیٰ ہونے چاہییں۔ موجودہ صورتحال میں اعلیٰ ملازمتوں کے حصول میں ناکام افراد اساتذہ بنتے ہیں اور وہ اپنی محرومیوں کا تمام عمر انتقام لیتے رہتے ہیں۔ ماضی میں ذہین اور اعلیٰ سیرت و کردار کے لوگ معلم یا استاد بننا پسند کرتے تھے اور اب ذہین اور اعلیٰ صلاحیتوں کے مالک افراد دوسری ترغیبات رکھنے کی وجہ سے اس طرف کا رخ نہیں کرتے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ اس پالیسی کا ازسرِ نو جائزہ لیا جائے اور سب سے حال دماغ، باصلاحیت اور تخلیقی سیرت و کردار رکھنے والے اساتذہ کو تعلیم کی طرف لایا جائے۔

اساتذہ کی تعلیم و تربیت میں اگر اقبالیات کو بروئے عمل لایا جاتا تو یہ ایک اہم کردار ادا کر سکتی تھی۔ علامہ اقبال کے تصورِ خودی اور مومن کے تصورات سے اعلیٰ شخصیتوں کی تعمیر کا کام لیا جا سکتا تھا۔ شعبۂ تعلیم میں اسی طرز کی کوتاہیوں کو رفع کرنے کے لیے اور اقبالیات کو ملک کے نظامِ تعلیم اور نصابِ تعلیم میں سمونے کے لیے ایک خصوصی ورکشاپ کا اہتمام کیا گیا۔ اس کی تفصیل آگے درج ہے۔

اس سلسلے میں ایک اہم اقدام کے طور پر سابق وفاقی وزیرِ تعلیم سید سجاد حیدر نے حکیم الامت علامہ محمد اقبالؒ کے افکار و نظریات کا نصابِ تعلیم میں جائزہ لینے اور نصابِ تعلیم میں فکرِ اقبال کو سمونے کے لیے ایک قومی سیمینار کا اعلان کیا۔ چنانچہ ان کی خصوصی ہدایت پر وفاقی وزارتِ تعلیم کی طرف سے اقبال اکادمی پاکستان نے اس سلسلے میں اپنی ذمہ داری پوری کرنے کے لیے ایک جامع پروگرام ترتیب دیا اور قومی دانشوروں کے اس موضوع پر سیمینار کے لیے ہوم ورک کرنے کا پروگرام بنایا۔ چنانچہ موجودہ نصابِ تعلیم میں اقبالیات کی صورتحال کا جائزہ لینے کے لیے دو ورکشاپیں منعقد کرنے کا پروگرام مرتب کیا۔

—— پہلی ورکشاپ کا مقصد پرائمری سے ایف اے تک نصابِ تعلیم میں اقبالیات کا جائزہ لینا قرار دیا گیا —— اور دوسری ورکشاپ کا مقصد بی اے اور ایم اے کے نصابات میں اقبالیات کا جائزہ لینا قرار دیا گیا، تاکہ ان کی روشنی میں دیکھا جائے کہ نصابِ تعلیم میں بحیثیت مجموعی اور ہر مضمون میں اقبالیات کی کہاں کہاں اور کتنی گنجائش موجود ہے اور قومی سیمینار میں دانشور ان فراہم کردہ معلومات کی روشنی میں اپنی سفارشات مرتب کریں۔

پہلی ورکشاپ —— پرائمری سے ایف اے تک کے نصاب میں اقبالیات کا جائزہ:

پہلی ورکشاپ سے ورکنگ پیپرز تیار کیے گئے تو وفاقی وزارت نے مختلف صوبوں سے پہلی

ورکشاپ کے لیے ماہرین کا تقرر کیا۔ جو مختلف صوبوں کے ٹیکسٹ بک بورڈوں کے ہاں سے شائع ہونے والی کتب کا جائزہ لیں گے۔ یہ ماہرین مندرجہ ذیل حضرات تھے:

۱۔	ڈاکٹر انعام الحق کوثر	بلوچستان
۲۔	پروفیسر فضل الحق میر	″
۳۔	پروفیسر نذیر اٹک	سرحد
۴۔	پروفیسر ایوب صابر	″
۵۔	مسز مقصودہ فرحت	سندھ
۶۔	پروفیسر شبیر شاہ	سندھ، جام شورو
۷۔	ڈاکٹر سلیم اختر	پنجاب
۸۔	مسز قمر جبیں سید	″

ان حضرات کے علاوہ ناظم اقبال اکادمی نے ڈاکٹر محمد معروف، سید سجاد رضوی، طاہر شادانی اور پروفیسر جعفر بلوچ کو خصوصی طور پر دعوت دی کہ وہ اس ورکشاپ کے انعقاد میں شرکا کی مدد کریں۔ اقبال اکادمی سے نائب ناظم محمد سہیل عمر اور معاون ناظم (ادبیات) ڈاکٹر وحید عشرت نے اس پہلی ورکشاپ میں منتظمین اور ممبرز ان کے فرائض سرانجام دیے۔

نصاب تعلیم میں اقبالیات کا جائزہ لینے کے لیے مختلف طرح کے پرفارمے تیار کیے گئے اور ہر مندوب کو نصاب تعلیم پرائمری سے ایف۔اے تک خریدنے اور اس کی مدد سے پرفارمے تیار کرنے کے لیے سہولیات فراہم کی گئیں۔ تمام ٹیکسٹ بک بورڈوں سے نصابی کتب پرائمری سے ایف اے تک منگوائی گئیں اور ہر مضمون کے لیے الگ الگ پرفارما استعمال کرنے کو کہا گیا؛ چنانچہ ورکنگ پیپرز کے ساتھ نمونے کا ایک پرفارما بھی پیش کیا گیا تاکہ مندوبین کو دقت نہ ہو۔ جن مضامین کے بارے میں پرفارما پُر کرنے کے لیے مندوبین سے کہا گیا وہ مندرجہ ذیل ہیں:

زبانیں

۱۔	اردو	۲۔	فارسی
۳۔	عربی	۴۔	انگریزی

۵۔ پنجابی ۶۔ سندھی

۷۔ پشتو ۸۔ بلوچی

۹۔ اور بھی کوئی زبان جو ایف۔ اے تک پڑھائی جاتی ہو۔

عمرانی مضامین

۱۔ شہریت ۲۔ سیاسیات

۳۔ معاشیات ۴۔ عمرانیات

۵۔ نفسیات ۶۔ سوشل سٹڈیز

۷۔ مبادیاتِ تعلیم ۸۔ پاکستانی کلچر

۹۔ اسلامی تعلیم ۱۰۔ اسلامیات

۱۱۔ مطالعہ پاکستان ۱۲۔ تاریخ

۱۳۔ فلسفہ ۱۴۔ جنرل سائنس

۱۵۔ اخلاقی تعلیم

فنی مضامین

۱۔ ابلاغیات ۲۔ ہوم اکنامکس

۳۔ ملٹری سائنس ۴۔ سوشل ورک

۵۔ دفاعِ پاکستان ۶۔ فائن آرٹس

دیگر مضامین

۱۔ نئی روشنی سکول میں مروّج کتب / خواندگی کمیشن

۲۔ نابینا حضرات کے لیے کتب

۲۔ ۱۰ اپریل ۱۹۸۸ء کو ورکشاپ کا پہلا اجلاس پنجاب ٹیکسٹ بک بورڈ لاہور کے کانفرنس ہال میں منعقد ہوا۔ ورکشاپ کے نگران محمد سہیل عمر نائب ناظم اور ڈاکٹر وحید عشرت معاون ناظم (ادبیات)

اور منتظم رابطہ برائے گروپس سید سجاد حیدر رضوی نے معزز مندوبین کا خیر مقدم کیا۔ جن مندوبین نے شرکت کی ان کے اسمائے گرامی یوں ہیں :

بلوچستان

۱۔ ڈاکٹر انعام الحق کوثر ۲۔ پروفیسر فضل الحق میر

سندھ

مسز مقصود فرحت

سرحد

پروفیسر نذیر اشک

پنجاب

مسز قمر جبیں سید

اکادمی کے نامزدگان

۱۔ سید سجاد حیدر رضوی ۲۔ پروفیسر جعفر بلوچ

۳۔ طاہر شادانی

نگران ورکشاپ

۱۔ محمد سہیل عمر ۲۔ ڈاکٹر وحید عشرت

نائب ناظم محمد سہیل عمر نے ورکشاپ کے انعقاد کے مقاصد اور طریق کار پر مفصل گفتگو کی جس کے بعد تمام مندوبین نے اپنے مرتب کردہ گوشوارے ضروری توضیحات کے ساتھ پیش کیے مگر اکثر مندوبین نے وقت کی تنگی اور کتب کی عدم دستیابی کی شکایت کی اور واپس جا کر اپنے

گوشوارے مکمل کرنے کا وعدہ کیا۔

سب سے عمدہ کام ڈاکٹر محمد معروف کی ہدایت پر سید سجاد حیدر رضوی اور ڈاکٹر انعام الحق کوثر کا تھا جنھوں نے اپنے ماتحت سبجیکٹ سپیشلسٹوں سے پر فارمے پُر کروائے تھے اور ہر جماعت کے نصاب میں اقبالیات کے موجود نصاب کی تفاصیل تیار کی تھیں۔

ان پر فارموں کی مدد سے معاون ناظم (ادبیات) نے صوبوں کے حوالے سے ہر مضمون کا الگ چارٹ تیار کرایا جس میں ہر مضمون میں شامل نصاب اقبالیات کی تفصیل دی گئی ہے۔ ملاحظہ ہو:

چارٹ نمبر۱	بلوچستان
نمبر۲	سرحد
نمبر۳	سندھ
نمبر۴	پنجاب

چارٹ نمبر۱ (بلوچستان) کا جائزہ

اردو ـــــ ۱:۱

مختلف صوبوں کے حوالے سے ترتیب دیے گئے چارٹ کے حصہ نمبر۱ کے مطابق:

اردو کی پہلی اور دوسری کتاب میں اقبال کے بارے میں ایک سطر بھی درج نہیں۔

اردو کی تیسری کتاب میں بانگِ درا کی نظم "ہمدردی" ـــ

اردو کی چوتھی کتاب میں "پرندے کی فریاد" ـــ

اردو کی پانچویں کتاب میں مینارِ پاکستان کے مضمون میں معمولی سا حوالہ اور "گائے اور بکری" کے علاوہ "بچے کی دعا" شامل ہیں۔

اردو کی چھٹی کتاب میں "اقبال ـــ بچوں کے شاعر" کے نام سے مضمون اور "پہاڑ اور گلہری" کے نام سے بانگِ درا کی نظم ہے۔

اردو کی ساتویں کتاب میں "ایک مکڑا اور مکھی" اور "شاہین" بانگِ درا کی نظمیں ہیں۔

اردو کی آٹھویں کتاب میں علامہ پر ایک مضمون "شاد عظیم آبادی کے نام خط"۔ بانگِ درا کی دعا "یارب دلِ مسلم کو وہ زندہ تمنا دے" شامل ہیں۔

البتہ نہم اور دہم کی جماعتوں کے لیے منظور کردہ کتاب میں قدرے زیادہ کلام موجود ہے۔ "نظریۂ پاکستان میں حوالہ" ہے۔ "گرامی کے نام خطوط" ہیں اور بانگِ درا اور بالِ جبریل کی نظمیں ہیں "جنھیں میں ڈھونڈتا تھا نگاہِ فقر میں" ــــ "پھر چراغِ لالہ" ــــ "شکوہ" و "جوابِ شکوہ" سے بند ۔ حضرت صدیق اکبرؓ ، فاطمہ بنت عبداللہ ، پیوستہ رہ شجر سے ۔ نظمیں اور غزلیں ہیں۔

ایف ۔ اے کے لیے "شکوہ" و "جوابِ شکوہ" ــــ "شاعر" ــــ "طلوعِ اسلام" ــــ "بڈھے بلوچ کی نصیحت" ــــ "کریں گے اہلِ نظر" ــــ "ہزار خوف ہو" ــــ "دل بیدار فاروقی" ــــ بانگِ درا ، بالِ جبریل اور ارمغانِ حجاز میں سے لیا گیا کلام ہے ۔ ملاحظہ ہو چارٹ نمبر (۱:۱)

عربی ــــ ۲:۱

چھٹی تا میٹرک کچھ شامل نہیں ۔ صرف لغۃ الاسلام کے ساتویں سبق میں معمولی سا حوالہ موجود ہے۔

اسلامیات ــــ ۳:۱

پہلی کے قاعدہ سے لے کر اعلیٰ جماعتوں تک کچھ بھی شامل نہیں۔

فارسی ــــ ۴:۱

چھٹی جماعت کی کتاب میں کچھ بھی شامل نہیں۔

ساتویں جماعت میں ایک مضمون ہے۔

آٹھویں کی کتاب میں ایک نظم "پندِ عقاب بہ بچہ خویش" (پیامِ مشرق) ہے۔

اسی طرح نہم اور دہم کے نصاب میں "ثنائے رسولؐ" چند قطعات و رباعیات کے ساتھ ساتھ تحریکِ پاکستان اور شہری اُمور پاکستان میں مزارِ اقبال کا ذکر ہے۔

البتہ ایف ۔ اے کی کتاب میں مناسب حد تک مواد موجود ہے۔ اس میں ڈاکٹر قاسم رضا کی اقبال پر نظم ، علامہ اقبال پر ایک تعارفی نوٹ ، اسرارِ خودی ، جاوید نامہ سے نظمیں اور زبورِ عجم اور پیامِ مشرق سے غزلیں شاملِ نصاب ہیں۔ اس کے علاوہ پیامِ مشرق اور ارمغانِ حجاز سے رباعیات اور قطعات دیے گئے ہیں ۔ جن میں در حضورِ رسالت مآبؐ ، مسلماں آں فقیری کج کلاہی شنیدم خدا

و رانِ دریا کہ اودرا ، تمیزِ رنگ و بو ، حیاتِ جاوداں ، کرمکِ شب تاب ، الملک للہ شامل ہیں۔

معاشرتی علوم

تیسری جماعت میں اقبال کی ابتدائی زندگی اور کارنامے۔

چوتھی جماعت کے نصاب میں کچھ نہیں۔

پانچویں جماعت میں حالاتِ زندگی و تاریخی پس منظر پر مبنی مضامین۔

چھٹی ، ساتویں اور آٹھویں جماعت میں خطبہ الہ آباد کے اقتباسات شامل ہیں۔

نویں جماعت میں تحریکِ پاکستان کے ضمن میں دو قومی نظریہ کے حوالے سے علامہ کا ذکر ہے۔

اسی طرح دسویں جماعت میں علامہ کے سوانح حیات ہیں۔

ایف۔اے کے دونوں سالوں میں علامہ کے حالاتِ زندگی دیے گئے ہیں۔

انگریزی میں پرائمری سے ایف۔اے تک ایک جملہ بھی علامہ کے بارے میں شامل نہیں۔

یہ ہے بلوچستان کے پہلی جماعت سے ایف۔اے تک تمام نصاب کا مختصر جائزہ

اس سے یہ بات تو واضح ہے کہ نصابِ تعلیم میں علامہ کو بالکل نظر انداز تو نہیں کیا گیا اور علامہ کی تحریریں ایک تدریجی ارتقا کے ساتھ شامل ہیں مگر وفاقی حکومت کے مجوزہ نصاب میں منصوبہ بندی کے بنیادی اسقام موجود ہیں۔ جن کو دور کرنے کے بارے میں ہم سفارشات آگے جا کر بیان کریں گے۔

چارٹ نمبر۲ (سرحد) کا جائزہ

اردو ۔۔۔ ۲ : ۱

اردو کے پہلی جماعت کے قاعدہ میں علامہ پر ایک فقرہ بھی نہیں۔ حالانکہ اس جماعت میں بچوں کو اس طرح کے جملے پڑھنے کو دیے جا سکتے ہیں :

"اقبال ہمارے قومی شاعر ہیں۔"

"قائدِ اعظم ہمارے رہنما تھے۔"

اور مزید سادہ کرنے ہوں تو اس کی بھی گنجائش ہے :

"اقبال پاکستان کے شاعر ہیں۔"

قائدِ اعظم نے پاکستان بنایا۔"

مگر ملک بھر کے نصابی کتابوں میں ایسا ایک جملہ بھی موجود نہیں۔

اردو کی دوسری کتاب میں علامہ اقبال پر مضمون ہے۔

جبکہ تیسری جماعت میں کچھ نہیں۔

چوتھی جماعت میں بانگِ درا کی نظم "ہمدردی" ـــــ اور ـــ

پانچویں جماعت میں "لب پہ آتی ہے دعا بن کے تمنا میری" دعائیہ نظم اور بادشاہی مسجد کے مضمون میں مزارِ اقبال کا ذکر ہے۔

چھٹی جماعت میں خطبہ الہ آباد کا حوالہ پاکستان کی کہانی میں اور علامہ پر ایک مضمون ہے۔

ساتویں جماعت میں "یارب دلِ مسلم کو" (دعا) اور "پہاڑ اور گلہری" نظم ہے۔

آٹھویں جماعت میں اردو زبان و ادب کے مضمون میں حوالہ اور "ماں کا خواب" نظم ہے۔

نہم اور دہم میں "طارق کی دعا" اور جنگِ یرموک کے واقعہ سے پہلے تعارفی نوٹ ہے۔

ایف۔اے کے لیے سفینۂ اردو میں علامہ کی نظمیں حقیقتِ حسن، خطاب بہ نوجوانانِ اسلام، محاصرہ اور نہ شامل ہیں اور دوسری کتاب گلِ نغمہ میں تعارفی نوٹ اور بالِ جبریل کی غزلیں نالہ ہے بلبلِ شوریدہ، افلاک سے آتا ہے، اپنی جولاں گاہ ستاروں سے آگے، نہ تو زمیں کے لیے اور کشادہ دستِ کرم (بانگِ درا) شامل ہیں۔

عربی ـــ ۲:۲

صرف آٹھویں جماعت کے ساتویں سبق میں حوالہ موجود ہے۔ باقی جماعتوں میں کچھ نہیں۔

انگلش ـــ ۲:۳

مڈل سٹیج کی انگلش کی کتاب میں علامہ محمد اقبال پر مضمون اور پاکستان کیسے وجود میں آیا؟ کا حوالہ ہے۔

مڈل سے ایف۔اے تک کی کتب ہمیں دستیاب نہیں ہوئیں۔

فارسی ـــ ۲:۴

ششم جماعت کی کتاب میں کچھ نہیں۔

ساتویں جماعت کی کتاب میں علامہ پر مضمون ہے۔
آٹھویں جماعت کی کتاب میں اقبال کی ایک رباعی اور لاہور پر مضمون میں علامہ کا حوالہ ہے۔
اس کے بعد کے درجوں کی کتب دستیاب نہیں ہوئیں۔

اسلامیات — ۲:۵

کسی بھی جماعت کی کسی کتاب میں کچھ شامل نہیں۔

معاشرتی علوم — ۲:۶

جماعت چہارم تک کچھ شامل نہیں۔
پانچویں جماعت میں پاکستان کا تصور اور علامہ اقبال اور ڈاکٹر محمد اقبال بطور حوالہ موجود ہیں۔
جماعت نہم، دہم میں خطبہ الہ آباد سے اقتباس دیا گیا ہے۔

چارٹ نمبر ۳ (سندھ) کا جائزہ

سندھ سے ایک تو کتب موصول نہ ہوئیں۔ دوسرے مقصودہ فرحت صاحبہ کو خود بھی کراچی میں کتب دستیاب نہ ہوئیں۔ تیسرے حیدر آباد سے پروفیسر شبیر شاہ صاحب شرکت نہ کر سکے چنانچہ سوائے ایک مضمون اردو کے اور کسی مضمون کا چارٹ مکمل طور پر دستیاب نہیں۔ بہر حال جونہی یہ کتب موصول ہوں گی ان کا جائزہ بھی شاملِ مطالعہ کر دیا جائے گا۔

اردو — ۳:۱

اردو کے دستیاب شدہ چارٹ کے مطابق قاعدہ میں علامہ کے بارے میں کچھ شامل نہیں۔
دوسری جماعت کی کتاب میں علامہ پر ایک سبق شامل ہے۔
تیسری جماعت کی کتاب میں بھی کچھ نہیں۔
چوتھی جماعت کی کتاب میں بانگِ درا کی نظم "ہمدردی" شامل ہے۔
پانچویں جماعت میں "لب پہ آتی ہے" (دعائیہ نظم) شامل ہے۔
چھٹی جماعت میں علامہ اقبال پر مضمون شامل ہے۔

ساتویں جماعت کی کتاب میں حضرت بلالؓ پر نظم شامل ہے۔
آٹھویں میں "یارب دلِ مسلم کو" (دعا) اور ——
نہم۔ دہم میں "جنگِ یرموک کا ایک واقعہ"، "طارق کی دعا"، "عقل و دل"، "مکاتیبِ گرامی" اور "اقبال نامہ" سے خط شامل ہیں۔

ایف۔ اے کے اردو لازمی میں تعارفی نوٹ، خطاب بہ نوجوانانِ اسلام، طلوعِ اسلام اور شاعری کا دورِ جدید —— اور اردو کے ایف۔ اے کے نصاب میں تعارفی سوانحی نوٹ، مدت سے آوارۂ افلاک، دیارِ عشق میں، ستاروں سے آگے، پُھک نرمی عیاں، ہر لحظہ ہے مومن، یہ پیام دے گئی ہے —— اور خیابانِ ادب میں نالہ ہے بلبلِ شوریدہ، اپنی جولانگاہ، خرد کے پاس، شامل ہیں۔

چارٹ نمبر ۴ (پنجاب) کا جائزہ

اردو —— ۴:۱

اردو کی پہلی کتاب، دوسری اور تیسری کتاب میں کچھ بھی شامل نہیں ہے۔
چوتھی کتاب میں مینارِ پاکستان کی کہانی میں حوالہ اور علامہ پر مضمون ہے اور گائے اور بکری کی نظم شامل ہے۔
پانچویں کی کتاب میں "پہاڑ اور گلہری" نظم، پاکستان کی کہانی میں حوالہ اور "لب پہ آتی ہے" دعائیہ نظم ہے۔
چھٹی کی کتاب میں یومِ پاکستان میں حوالہ اور "مکڑا اور مکھی" شامل ہے۔
ساتویں کی کتاب میں علامہ کی نظم "ایک آرزو" (بانگِ درا) اور "اقبال اور قیامِ پاکستان" شامل ہے۔
آٹھویں جماعت کی کتاب میں اسلامی سربراہی کانفرنس میں حوالہ، "چاند اور تارے" (نظم)، دعا "یارب دلِ مسلم کو" شامل ہیں۔
نہم اور دہم کی کتاب میں مکاتیبِ اقبال (اقبال نامہ)، نظریہ پاکستان میں حوالہ، مکاتیب بنام گرامی، شکوہ و جوابِ شکوہ سے اقتباس، حضرت صدیق اکبرؓ، فاطمہ بنت عبداللہ، پیوستہ رہ شجر سے

کے علاوہ غزلیں، جن میں ؛ جنہیں میں ڈھونڈتا تھا، پھر چراغِ لالہ سے، نگاہِ فقر، شامل ہیں جو بانگِ درا اور بالِ جبریل سے لیا ہوا کلام ہے۔

گیارہویں اور بارہویں جماعت کے لیے مرتب شدہ کتاب "مرقعِ ادب" میں تشکیلِ پاکستان کے مضمون میں حوالہ، رشید احمد صدیقی کا مضمون، شکوہ و جوابِ شکوہ سے اقتباسات، نظمیں شاعر، طلوعِ اسلام، بڈھے بلوچ کی نصیحت اور کریں گے اہلِ نظر، ہزار خوف ہو، دل بیدار فاروقی، غزلیں شامل ہیں۔

دوسری کتاب "خیابانِ ادب" اختیاری میں علامہ پر تعارفی نوٹ اور غزلیں "نالہ ہے بلبلِ شوریدہ اپنی جولان گاہ "خرد کے پاس اور نظمیں ابر، ستارہ، چاند اور تارے کے علاوہ ساقی نامہ شامل ہیں۔

۴:۲ ـــ پنجابی

پنجاب میں پنجابی زبان چھٹی جماعت سے شروع کی گئی ہے۔ اس میں بچوں کا اقبال، اس کا تعارف اور نظموں کی تشریح پنجابی زبان میں درج کی ہے۔ اسی طرح اقبال کی نظمیں پنجابی میں دی گئی ہیں۔ جن میں مکڑا اور مکھی، پہاڑ اور گلہری، گائے اور بکری، بچے کی دعا، ہمدردی اور پرندے کی فریاد شامل ہیں۔

ساتویں جماعت کی کتاب میں علامہ اقبال اور پاکستان کے نام سے مضمون شامل ہے۔

جماعت ہشتم میں قائدِ اعظم پر مضمون میں حوالہ کے طور پر ذکر آیا ہے۔

نہم اور دہم کی کتاب میں ڈاکٹر فقیر محمد فقیر کا علامہ پہ مضمون اور عبدالغفور اظہر کا ارمغانِ حجاز سے ترجمے کا اقتباس اور اسی طرح ڈاکٹر احمد حسین قریشی قلعداری کے "اسرارِ خودی" سے ترجمہ کا اقتباس دیا گیا ہے۔

۴:۳ ـــ عربی

پہلی کتاب چھٹی کی ہے۔ اس میں علامہ پہ کچھ نہیں۔

آٹھویں کی کتاب کے ساتویں سبق میں صرف ذکر ہے۔

نہم اور دہم میں ترانۂ ملی، عربی ترجمہ ساوی شعلان کا دیا گیا ہے۔ اسی طرح لاہور اور پاکستان پہ تین مضامین میں اقبال کا جزوی ذکر ہے۔

گیارہویں اور بارہویں کی کتب میں اقبال کے بارے میں کچھ بھی نہیں۔

اسلامیات ـــ ۴:۴

اقبال کے بارے میں کچھ نہیں۔

فارسی ـــ ۴:۵

فارسی جماعت ششم سے شروع ہوتی ہے۔

چھٹی جماعت کی کتاب میں صرف علامہ کی تصویر کے ساتھ ایک جملہ ہے۔

ساتویں کی کتاب میں ایک تعارفی مضمون ہے۔

آٹھویں جماعت میں پیامِ مشرق سے "پند عقاب بہ بچہ خویش" نظم ہے۔

نہم اور دہم کی جماعت کی کتاب ایک ہی ہے اس میں از نو خواہم یک نگاہِ التفات، رموزِ بیخودی سے؛ احمد سروش کا علامہ پر مضمون اور قیامِ پاکستان اور اسلامی سربراہی کانفرنس کے حوالے سے لکھے جانے والے مضامین میں ضمنی ذکر ہے۔

گیارہویں اور بارہویں کی کتب میں کافی تعداد میں علامہ کی نظمیں، غزلیں اور قطعات شامل ہیں ڈاکٹر قاسم رسا کی علامہ پر نظم، علامہ پر تعارفی نوٹ، اسرارِ خودی سے اقتباس، جاوید نامہ سے اقتباس، مثنوی بہار سے اقتباس۔ غزلیات میں زبورِ عجم اور پیامِ مشرق کی غزلیں نیابی در جہاں، فصل بہار این چنیں، جہانِ عشق نہ میری، تیر و سناں و خنجر و شمشیر، رباعیات و قطعات ارمغانِ حجاز سے ۵ عدد اور پیامِ مشرق سے ۴ عدد دیے گئے ہیں۔ درود بر پاکستانے ملک الشعراء بہار کی نظم میں حوالہ موجود ہے۔

معاشرتی علوم ـــ ۴:۶

تیسری جماعت تک کچھ نہیں۔

چوتھی کی کتاب میں ایک تعارفی مضمون اور قراردادِ پاکستان کے مضمون میں ضمنی ذکر ہے۔

پانچویں کی کتاب میں علامہ پر مضمون ہے۔

چھٹی کی کتاب میں کچھ نہیں۔

ساتویں کی کتاب میں تعارفی مضمون ہے۔
آٹھویں میں تحریکِ پاکستان میں خطبۂ الہ آباد سے حوالہ موجود ہے۔
نہم اور دہم میں خطبۂ الہ آباد کا حوالہ، پنجاب کی قیامِ پاکستان میں خدمات پر مضمون میں ذکر ہے۔
دہم کی شہریت کی کتاب میں دو قومی نظریہ اور قیامِ پاکستان کے باب میں خطبۂ الہ آباد اور اقبال کا ذکر اور خطبہ سے اقتباس ہے۔ تاریخِ نہم دہم میں کچھ نہیں۔
گیارہویں اور بارہویں کی مطالعہ پاکستان میں مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن کے ذکر میں اقبال کا ذکر، حرفِ اقبال سے خطبۂ الہ آباد کا اقتباس۔ تاریخِ پاکستان والے مضمون میں ذکر "پاکستانی زبانیں" مضمون میں ذکر ہے۔

۴:۷ ــــ انگلش

سوائے چھٹی جماعت کے کسی کتاب میں کچھ نہیں۔ چھٹی کی کتاب میں بھی صرف تعارفی مضمون۔

○

مذکورہ صدر جائزے میں سب سے نمایاں احساس جو ابھرتا ہے وہ یہ ہے کہ نصابِ تعلیم میں اقبالیات کا مضمون کسی منصوبہ بندی کے تحت شامل نہیں کیا گیا بلکہ مغربی نظامِ تعلیم میں اسلامیات، مطالعہ پاکستان اور علامہ اقبال کی تخلیقات کی محض پیوندکاری کی گئی ہے جبکہ صحیح طریقِ کار یہ ہے کہ پہلے پورے نظامِ تعلیم کا نصب العین اور اس کے مقاصد کا تعین کیا جائے اور وہ یہ ہونا چاہیے کہ ایک ایسی اسلامی، فلاحی اور جمہوری ریاست کی تشکیل ہو جو عصرِ جدید کے سائنسی تکنیکی فیوضات سے بہرہ مند ہو اور معاصر قوموں میں اپنا نمایاں نظریاتی تشخص رکھتی ہو اور وجودِ وسیع تر مسلم اتحاد کے لیے اساس بنے۔

چنانچہ اس سلسلے میں مندرجہ ذیل تجاویز پیش کی جاتی ہیں:

۱۔ ملک میں ایک ایسے نظامِ تعلیم کو رائج کیا جائے جو ملک کے نظریاتی اور اسلامی تشخص پہ اپنی اساس رکھتا ہو اور جس کا مقصد ایک جدید سائنسی اور تکنیکی عہد کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے والے اسلامی، فلاحی اور جمہوری سماج کے قیام کے لیے فرد اور معاشرے کی تنظیم ہو۔

۲۔ ملک بھر میں ایک نظام تعلیم ہو اور قومی زبان ذریعہ تعلیم ہو اور قومی زبان کے علاوہ دیگر زبانوں کی تدریس کی حیثیت ثانوی ہو۔ تاہم کم از کم ایک عالمی زبان مثلاً انگریزی، فرانسیسی، ہسپینش، جرمن، چینی، عربی یا فارسی کی تدریس بھی لازم ہو۔ اسی طرح ابتدائی درجوں میں علاقائی زبانوں میں سے بھی ایک کی تدریس لازم ہو۔

۳۔ ملک بھر کے علمی اداروں اور یونیورسٹیوں پر یہ لازم قرار دیا جائے کہ وہ جدید علوم اور جدید ٹیکنالوجی پر چھپنے والی غیر ملکی کتب کو قومی زبان میں منتقل کریں تاکہ قومی زبان میں اسلامی علوم، سائنس، ٹیکنالوجی، فلسفہ اور دیگر علوم پر کتب وافر ہوں۔ اسی طرح مختلف علوم کے انسائیکلوپیڈیا اور حوالہ جاتی کتب بھی قومی زبان میں سرعت کے ساتھ منتقل کی جائیں۔

۴۔ قومی نصابِ تعلیم ہمارا اسلامی کلچر، قومی اور ملی آرزوؤں اور مقاصد کا آئینہ دار ہو اور وہ ایک ہی ہو۔ جن کی تدوین کرتے وقت ملک کے سیاسی، نظریاتی، جغرافیائی، علاقائی، معیشتی اور معاشرتی حالات و تقاضوں کو لازمی طور پر پیش نظر رکھا جائے۔ اس کا بنیادی مقصد قومی یک جہتی اور پاکستانیت کا فروغ اور ملک کے مختلف خطوں اور حالات سے آگاہی فراہم کرنا ہو اور اس میں جدید علوم و فنون، سائنس، ٹیکنالوجی اور مختلف علوم کے نئے حاصلات سے تفہیم اور تجربے اور فنی تعلیم کو خصوصیت حاصل ہو۔ اس کے لیے لیبارٹریوں، کارخانوں اور فیکٹریوں میں عملی تربیت کو اہمیت دی جائے فنی مہارت اور بامقصد تعلیم کی حوصلہ افزائی کی جائے۔

۵۔ نصابِ تعلیم میں مختلف مضامین اور مختلف درجوں میں قومی رہنماؤں کے کلام، تحریروں، خیالات و افکار اور بالخصوص ان کی قومی اور ملی جد و جہد کے مقاصد اور عملی جد و جہد کو اس طرح بیان کیا جائے کہ اسلام سے محبت، حب الوطنی، ملی مقاصد سے لگن پیدا ہو اور قومی دستاویزات مثلاً خطبہ الٰہ آباد وغیرہ کو خصوصاً نصاب کا حصہ بنایا جائے۔

۶۔ قومی رہنماؤں کا عالمی رہنماؤں اور مفکروں کے ساتھ تقابلی مطالعہ اور

مختلف علوم وفنون کے بارے میں ان کے نظریات کو بھی علمی اور فکری مباحث میں حوالہ بنایا جائے تاکہ عالمی فکر کے تناظر میں ان کی اہمیت اور مقام کا اندازہ ہو سکے۔ اقبال اور قائداعظم کو اس ضمن میں خصوصی اہمیت دی جائے۔ اقبال کو محض اردو کے دوسرے شاعروں کی صف میں کھڑا کرنے کے بجائے انہیں پاکستان کے نظریہ ساز فلسفی اور مفکر کی حیثیت سے اور قائداعظم کو اس نظریہ کو عملی جہت دینے والے رہنما اور عالمی مباحث میں صحیح اور دیانتدارانہ سیاست کے مؤسس کی حیثیت سے نمایاں کیا جائے تاکہ ایک نئے عالمی سیاسی نظریے کو پذیرائی حاصل ہو۔

۷۔ اسلامی مدارس کو اس نظامِ تعلیم سے ہم آہنگ کیا جائے اور یہاں بھی اسی قومی نصاب کو لاگو کیا جائے۔ اس کے ساتھ ساتھ انہیں اسلامی علوم کے اختصاصی ادارے کی صورت دی جائے۔ اسی طرح جیسے لاء کالج کامرس کے کالج ہوتے ہیں اور ان اداروں کے فارغ التحصیل طلبا کو بھی دوسرے پیشہ ورانہ علوم حاصل کرنے والے طلبا کی سی اہمیت دی جائے۔

نصابِ تعلیم میں اقبالیات کے ضمن میں ایک اور درکشاپ کا انعقاد بھی پروگرام میں شامل ہے جس میں بی۔اے اور ایم۔اے کے نصابِ تعلیم میں اقبالیات کے شامل نصاب ہونے کا جائزہ لیا جائے گا۔ پھر اس جائزے کی روشنی میں توقع ہے کہ ایک قومی سیمینار منعقد ہوگا جس میں مختلف مضامین میں اقبالیات کو شامل کرنے کی صورتیں متعین کی جائیں گی اور وہ تجاویز مرتب کی جائیں گی، جن سے نصاب میں اقبالیات کو وافر حصہ مل سکے۔

لہٰذا ہماری معروضات تو یہ ہیں کہ نئے نظامِ تعلیم اور نصابِ تعلیم کی تدوین و تشکیل کرتے وقت تعلیم کے پورے تناظر کو بدل کر فکرِ اقبال کی روشنی میں نظریاتی اور پاکستانی زاویۂ نظر کو اپنایا جائے تاکہ ایک متحد منظم اور جدید دور کے تقاضوں سے بہرہ ور منظم مسلمان قوم وجود میں آ سکے اور وہ ذمہ داری اٹھا سکے جو حضرت علامہ اقبال اور قائداعظم نے ان کے کندھوں پر ڈالی تھی۔

98

A JOURNAL DEVOTED TO THE STUDY OF ISLAM AND OF CHRISTIAN-MUSLIM RELATIONSHIP IN PAST AND PRESENT

Founded in 1911.
Sponsored by Hartford Seminary since 1938.

Offers a variety of articles on Islamic Theology, Literature, Philosophy, and History. Dedicated to constructive inter-religious thought and interpretation. Book reviews. Current notes. Survey of periodicals.

Annual Subscription Rates: Individuals, U.S. $18.00
Institutions, U.S. $25.00
Air Mail: Please add $12.00
(Please draw checks on U.S. bank or use international money order.)

Please make checks payable to *The Muslim World* and mail to:
The Muslim World
77 Sherman Street
Hartford, Connecticut 06105, U.S.A.

Published by
The Duncan Black Macdonald Center
at Hartford Seminary

۱۷۹

سائنس

فکرِ اقبال اور مطالعۂ سائنس کی ضرورت

ڈاکٹر عبدالحمید شیخ

سائنس کی بدولت ہمیں جو علم حاصل ہوتا ہے، قابلِ اعتماد ہوتا ہے، کیونکہ ہم اس کی تصدیق و توثیق کر سکتے بلکہ اس سے کام لیتے ہوئے حوادثِ فطرت پر تصرف بھی حاصل کر لیتے ہیں لیکن یاد رکھنا چاہیئے کہ سائنس کے یہاں حقیقت کا کوئی باقاعدہ نظریہ نہیں۔ اس کے یہاں کچھ ہے تو اس کے الگ الگ اجزا کے الگ الگ تصورات جن کا آپس میں کوئی جوڑ نہیں جڑتا۔ یوں کہنے کو سائنس کا موضوع مادہ بھی ہے، حیات اور نفس بھی، لیکن جہاں آپ نے یہ سوال کیا کہ مادہ، حیات اور نفس کو باہم کیا تعلق ہے تو حقیقت آشکارا ہو جائے گی کہ ان سے جن علوم میں بحث کی جاتی ہے ان کی حیثیت محض ٹکڑوں کی ہے۔ لہٰذا وہ اس قابل ہی نہیں کہ اس سوال کا کوئی مکمل جواب دے سکیں۔ میرے نزدیک علوم طبیعی کی مثال زاغ و زغن کی ہے جو فطرت کے مردہ جسم پر جھپٹتے اور اس کا ایک آدھ ٹکڑا نوچ لے جاتے ہیں۔

(علامہ اقبالؒ)

لفظ "سائنس" سے فوراً ہی ذہن میں سائنس اور ٹیکنالوجی سے وابستہ دو مختلف تصور ابھرتے ہیں جن میں سے ایک خیر خواہی پر اور دوسرا سراسر تباہی پر مبنی ہے۔

اس صدی کی ابتدائی دہائیوں میں سائنس نے جس قدر عروج حاصل کیا، وہ آج کے حساب سے بے حد کم تھا۔ البتہ اُس وقت جو مادی ترقیاں منظرِ عام پر آئیں، ان کے فلاحی پہلو نسبتہً زیادہ تھے۔ وہ زمانہ جدید سائنس کے دور کا آغاز تھا۔ سائنس کی دنیا میں دھڑا دھڑ نئے نئے نظریات پیش ہو رہے تھے لیکن ان نظریات کی تصدیق اور ان کے اطلاقی پہلو ابھی تجرباتی مراحل میں تھے۔ کسے معلوم تھا کہ الف لیلوی داستانوں اور دیومالائی قصوں میں موجود وہ عنصر جسے سائنس فکشن کہا جا سکتا ہے، اس کا کچھ حصہ، اپنے خاص انداز سے حقیقت کا روپ دھار لے گا۔ یعنی انسان زمان و مکان کی قیود سے بھی آزاد ہونا شروع ہو جائے گا اور پلک جھپکنے میں دنیا کو بھسم کرنے کے قابل بھی ہو سکے گا۔

اگر تاریخِ عالم کا مطالعہ کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ ہر تہذیب اپنے عروج پر پہنچ کر زوال کی طرف رجوع کرتی ہے۔ اس زوال میں قدرتی آفات کا بھی ہاتھ ہوتا ہے لیکن اس کے اسباب زیادہ تر انسان کے اپنے ہاتھوں کے پیدا کیے ہوتے ہیں۔ گویا ہر تہذیب کم و بیش اپنے ہی ہاتھوں ختم ہو جاتی ہے۔ ایک تہذیب کے بتدریج خاتمہ کے ساتھ ساتھ جو دوسری تہذیب آہستہ آہستہ جنم لیتی ہے، وہ پہلی سے مختلف ہوتی ہے اور اس کی شکل و صورت منجملہ دیگر اسباب کے نئے حاکموں کے اندازِ فکر کی تابع ہوتی ہے۔ مغلوں کے زوال کے بعد یہی صورتِ حال جنوبی ایشیا میں بھی پیش آئی۔ انگریز آیا تو اپنے ساتھ اپنی تعلیم، زبان اور ثقافت بھی لے کر آیا تھا اور انہیں جنوبی ایشیا کے ملکوں پر کچھ اس طرح مسلّط کیا کہ وہ

آج بھی اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ قائم ہے۔ چونکہ انہوں نے مسلمانوں سے حکومت چھینی تھی، لہٰذا انہیں ہر قیمت پر زیر رکھنا اُن کی اولین کوشش تھی۔ انہوں نے مسلمانوں کی تہذیب و ثقافت، اقدار، رسوم و رواج، غرض ہر وہ چیز جو اپنے اندر اچھے پہلو رکھتی تھی، اسے باعثِ تمسخر بنا دیا۔ اور اگر کوئی چیز باقی رکھی تو وہ بے معنی مشاعرے، عیش و طرب کی محفلیں اور اسی قبیل کی دیگر سرگرمیاں تھیں۔

مسلمانوں کی انگریز سے نفرت محض اس لیے تھی کہ انہوں نے مسلمانوں سے حکومت چھین کر انہیں اپنا غلام بنایا۔ ہندوؤں کا کیا تھا۔ وہ پہلے مسلمانوں کے غلام تھے، پھر انگریز کے غلام بن گئے لہٰذا انہوں نے مسلمانوں سے بغض کے طور پر انگریز کی طرف اپنا دستِ تعاون بڑھایا تاکہ ان کی مدد سے وہ مسلمانوں کو اپنے اندر جذب کر لیں یا پھر انہیں اپنا دستِ نگر بنا لیں۔

دوسری جانب انگریز نے بھی صدیوں سے غلام ہندوؤں کو ابھارا اور انہیں سیاست اور تجارت میں اپنا شریک بنا لیا۔ انگریز سے نفرت کے جذبات نے مسلمانوں کو ان سے دُور رکھا۔ اس کے نتیجے میں انگریزوں کے ساتھ مل کر ہندو بھی مسلمانوں پہ تعلیمی، سیاسی اور معاشی لحاظ سے چھاتے چلے گئے اور ثانوی حکمران کے طور پر ابھرے۔

جہاں تک مسلمانوں کا تعلق تھا انہوں نے نہ صرف یہ کہ انگریز کی لائی ہوئی تہذیب سے نفرت کی بلکہ انگریز کے لائے ہوئے مغربی علوم کو بھی اسلامی علوم کی ضد قرار دیا۔ ان میں سرِفہرست سائنسی تعلیم تھی جو اپنے اخلاقی پہلوؤں کے لحاظ سے شیطانی متصور ہوئی۔ مثال کے طور پر اتنا کہہ دینا کافی ہوگا کہ جب لاؤڈ سپیکر ایجاد ہوا تو اسے اس لیے شیطانی کہا گیا کہ اس کے ذریعے آواز بلحاظ شدت اور فاصلہ منہ سے نکلی ہوئی قدرتی آواز کے مقابلے میں بہت زیادہ تھی۔ اسی بنا پر مغرب کے سائنسی علوم کچھ علما کے نزدیک ملحدانہ ٹھہرے۔ ایسا کرتے ہوئے وہ یہ بھول گئے کہ سائنسی علوم کو اسرارِ الٰہی کو جاننے کی ایک کوشش کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔ لفظ اسرار سے البتہ یہ تاثر ابھر سکتا ہے کہ سائنس کی مدد سے انسان ان چیزوں کو جاننا چاہتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے بھید ہیں۔ اس سلسلہ میں صرف اس قدر کہہ دینا ہی کافی ہوگا کہ یہ تو ممکن ہے کہ ایک انسان کسی دوسرے انسان کے بھید پا لے لیکن یہ ہرگز ممکن نہیں کہ جن اسرار کو خدا نے انسان سے مخفی رکھا ہے وہ انسان کے ہاتھ لگ جائیں۔ انسانوں کو تو صرف وہی کچھ معلوم ہو سکتا ہے جو باری تعالیٰ نے اس کے جاننے کے لیے رکھ چھوڑا ہے اور بالکل یہی وہ حصہ ہے جس میں سے انسان اپنی عقل و فہم سے معلومات حاصل کرنے کی کوشش میں کسی قدر کامیاب ہوا

ہے۔ بلکہ ابھی کافی حد تک ناکام ہے۔ علم میں از خود کوئی برائی نہیں اور اگر ہے تو اس کے طرزِ استعمال میں منفی اثرات کے لحاظ سے ہے۔ ذرّہ Atom اپنے اندر جو بے پایاں قوت رکھتا ہے وہ انسان کی عطا کردہ نہیں بلکہ منجانب اللہ ہے۔ البتہ اس قوت کو حاصل کرنے کا طریقہ جان کر اسے انسانی فلاح یا ہلاکت کے لیے استعمال کرنا انسان کا کام ہے۔

علم پر کبھی بھی کسی ایک قوم یا ملک کی اجارہ داری نہیں رہی جس نے اسے حاصل کرنے کی جسقدر سعی کی، اس نے اسے اسی قدر پایا۔ علم اپنا سفر طے کرکے یونانیوں تک پہنچا۔ ان سے مسلمانوں نے حاصل کیا اور مسلمانوں سے اہلِ مغرب نے۔ ہر ایک نے نہ صرف یہ کہ ان علوم میں گراں قدر تراجم و اضافے کیے بلکہ اپنی اپنی سوچ، تحقیق اور ضرورت کے مطابق علم کی مختلف شعبوں میں سے کچھ کو آگے بڑھایا۔ اور کچھ کو ایک حد تک نظر انداز کر دیا۔ جب مختلف علوم اہلِ مغرب تک پہنچے تو انہوں نے اپنی زیادہ تر توجہ علم کے مادی پہلوؤں پر دی اور پھر جہاں جہاں ممکن تھا وہاں وہاں ان علوم کو قاعدوں، کلیوں اور نظریات کی صورت میں منضبط کیا۔ جنوبی ایشیا کے برعکس کہ جہاں علم خواص تک محدود تھا اور سینہ بہ سینہ چلتا تھا بلکہ ابھی تک چل رہا ہے، انہوں نے علم کو عام کرکے ہر ایک کو دعوتِ فکر دی جس کے نتیجے میں مختلف قسم کی ایجادات واختراعات وجود میں آئیں۔ صنعتی انقلاب آئے اور اس طرح انسان، مشینی دور میں داخل ہوا جس نے قوموں کی اقتصادی حالت بدل دی اور پھر اس کی بنا پر ہر قوم نے دوسری پر سبقت حاصل کرنے کے لیے تجارت پر زور دیا۔ تجارتی منڈیوں کی تلاش شروع ہوئی اور ساتھ ساتھ ان جگہوں کی بھی جہاں سے خام مال دستیاب ہو سکے۔ یہ سب صنعتی انقلاب کے منطقی نتائج تھے جن کے نتیجے میں انگریز جنوبی ایشیا میں تجارت کے بہانے داخل ہوا اور پھر اپنی مخصوص سیاست کے ذریعے اس خطۂ زمین پر اپنا قبضہ جما لیا۔ دوسری مغربی اقوام نے بھی یہی راہ اپنائی اور اس طرح نہ صرف یہ کہ انہوں نے غیر صنعتی دنیا کی بندر بانٹ کر لی بلکہ اپنے مفادات کے لیے ایک دوسرے سے برد آزما بھی ہوئے۔ ان عوامل کے زیرِ اثر طاقتور اور کمزور کی تقسیم و تفریق عمل میں آئی۔

گذشتہ زمانے میں بھوکوں مرنے والے اپنی روزی کی تلاش میں کھاتے پیتوں پر حملہ آور ہوتے تھے۔ اس کے برعکس اب بھوکوں پر کھاتے پیتے ٹوٹ پڑے۔ اس طرح ملکوں کی تسخیر عمل میں آئی۔ حاکم ملکوں میں سرمایہ دارانہ اور محکوم ملکوں میں جاگیردارانہ نظام قائم ہوئے۔ بدلتے ہوئے حالات کے تحت طاقت کے منبعے تبدیل ہوگئے، دنیا میں فوجی قوت لازم قرار پائی اور کمزور ملک ہمیشہ کے لیے طاقتور

ملکوں کے رحم و کرم پر آ گئے۔ پہلے تو محض فوج کشی سے ایک قوم دوسری پر غلبہ پالیتی تھی، اب یہی کام تجارت نے بڑی خاموشی سے انجام دینا شروع کیا اور آجکل یہ کام فوجی چھتری تلے سیاست کے نام پر ہو رہا ہے۔ ان سب کا قدرتی اثر یہ ہوا کہ طاقتور ملکوں نے خود کو ترقی یافتہ اور کمزور ملکوں کو غیر ترقی یافتہ کہا، پھر ترقی پذیر کا نام دے کر انہیں خوش کر دیا۔ اس کے بعد انہیں تیسری دنیا جیسے بے معنی لقب سے نوازا۔

مذکورہ صنعتی انقلاب کے زیرِ اثر جب مغربی تہذیب جنوبی ایشیا میں نمودار ہوئی تو اس کا سامنا اس ملوکیت سے ہوا جو یورپ کے متحرک معاشرہ سے بے خبر اپنی خود ساختہ قدروں کو سینے سے لگائے محوِ خواب تھی۔ انتہا یہ ہے کہ جب برطانیہ، جرمنی، فرانس اور دیگر مغربی اقوام کے سائنسدان اپنی اپنی ایجادات اور سائنسی نظریات کو رسائل و جرائد کے ذریعے ایک دوسرے تک پہنچا رہے تھے، بڑی بڑی سائنس اکادمیاں اور تجربہ گاہیں قائم کر رہے تھے، اُس وقت جنوبی ایشیا کے رہنے والے ان سب سے نابلد، گل و بلبل کی دنیا میں غرق تھے۔ انفرادی طور پر اگرچہ کچھ لوگ ریاضی، فنِ تعمیر اور حکمت میں اپنا ثانی نہ رکھتے تھے مگر صد افسوس کہ یہ علوم استاد سے اس کے کسی شاگردِ خاص کو تو منتقل ہوتے مگر ادارہ کی سطح پر عوام کی دسترس سے باہر رہے اور علم کا شوق رکھنے والوں کو محض مروجہ تعلیم ہی ملی۔ مغربی تعلیم جب اس خطہ میں متعارف ہوئی تو انگریز دشمنی کی بنا پر اسے رد کر دیا گیا۔ سائنس سے نفرت کی حد یہ تھی کہ اس کے اثرات کے تحت ہم اب تک یہ ثابت کرتے پھرتے ہیں کہ اسلام اور سائنس ایک دوسرے کی ضد نہیں ہیں۔ دکھ تو اس بات کا ہے کہ انسان نے چاند پر قدم رکھ لیا ہے اور ہم میں سے بہتوں کو اس کی صداقت ہی پر شک میں ڈال دیا گیا بلکہ یقین کرنے والوں کو کافر تک کہا گیا۔ اگر آج سائنس دشمنی کا یہ حال ہے تو آج سے سو سال پہلے کے حالات خدا ہی جانے کیا ہوں گے؟

مسلمانوں کو ان کی اس زبوں حالی سے نکالنے کے لیے جو مفکرین ابھرے ان میں سر سیّد احمد خاں کا نام کسی تعارف کا محتاج نہیں۔

حاکم کو بدلنے کے لیے اس کی نفسیات سے آگاہ ہونا پڑتا ہے اور اسے اس کی زبان میں شکست دینا پڑتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں لوہے کو کاٹنے کے لیے لوہا ہی درکار ہوتا ہے۔ اسی سوچ کے پیشِ نظر سر سیّد نے زور دیا کہ ہندوؤں کی طرح مسلمانوں کو بھی مغربی علوم اور تہذیب و تمدّن کا مطالعہ کرنا چاہیے یہ بات علیحدہ ہے کہ انگریز کی لائی ہوئی تعلیم اپنانے والوں میں کچھ ایسے لوگ بھی تھے جنہوں نے اسے

انگریز تک اپنی رسائی کا ذریعہ بنایا۔ اس طرح اُن کے آلۂ کار اور اپنے وطن کے غدار بنے۔ ایسے لوگوں کے علاوہ ایک ایسا طبقہ بھی وجود میں آیا جس نے یہ تاثر دیا کہ سرسید کی سوچ پر عمل مسلمانوں کو اپنے دین، ثقافت اور علوم و فنون سے بیگانہ کر دے گا۔ لہٰذا انہوں نے سرسید کی بھرپور مخالفت کی اور اپنی ڈگر پر قائم رہنے کے لیے ایسے اداروں کی بنیاد رکھی کہ جن کے ذریعے سائنسی علوم کے مطالعہ کو دین کے لیے زہرِ قاتل باور کرایا گیا۔

چنانچہ سرسید کی کوششیں بے پناہ مزاحمت کا شکار ہوئیں اور مسلمان اس تیز رفتاری سے آگے نہ بڑھ سکے جس رفتار سے ہندو بڑھتے چلے جا رہے تھے۔ بہرحال سرسید کے خیالات کی تائید کرنے والے بھی کم نہ تھے۔ انہوں نے سرسید کی سوچ کو آگے بڑھایا اور ملک کے دوسرے حصوں میں بھی علی گڑھ میں قائم درس گاہوں کے طرز پر تعلیمی ادارے قائم کیے۔ سرسید کے کام کو مولانا حالی نے اپنی بامقصد شاعری کے ذریعے آگے بڑھایا اور اس ذریعہ سے انہوں نے مسلمانوں کی بہتری کا جو نقشہ پیش کیا وہ مسلمانوں کو جھنجوڑنے کے لیے کافی ثابت ہوا۔

یہی وہ ماحول تھا جس میں علامہ اقبال نے ہوش سنبھالا۔

مغرب کی آزاد فضاؤں میں بسلسلہ تعلیم رہ کر علامہ مرحوم، حاکموں اور محکوموں کی تہذیب و تمدن کا تقابلی جائزہ لے چکے تھے۔ وہ مغربی تہذیب کے مثبت اور منفی دونوں پہلوؤں سے بخوبی آگاہ تھے۔ انہوں نے سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف اشتراکی نظام کو ابھرتے دیکھا۔ انہوں نے ترکوں کی شکست کے بعد ملتِ اسلامیہ کے بکھرتے ہوئے شیرازے کے اسباب کا بھی جائزہ لیا۔ انہوں نے کلیسا کی رجعت پسندی کی بنا پر دین و سیاست کی باہمی علیحدگی کے اثرات بھی دیکھے۔ تاریخِ عالم کے مطالعے سے انہیں معلوم ہوا کہ اگر جذبات اور عقیدے، حقائق کی جگہ لے لیں تو پھر کچھ اہلِ حق و دانش گوشہ نشینی پر کیوں مجبور ہو جاتے ہیں — اور پھر ان گوشہ نشینوں میں سے جب کچھ لوگ خانقاہی نظام کی بنیاد رکھتے ہیں تو پھر کیا ہوتا ہے؟

علامہ اقبال میں سرسید اور حالی کے خیالات کا حسین امتزاج تھا اور وہ ایک اعلیٰ پائے کے فلسفی بھی تھے۔ انہوں نے شاعری کو اپنا وسیلۂ اظہار بنا کر ملتِ اسلامیہ کو خوابِ خرگوش سے جگایا اس کے ساتھ ساتھ سیاست میں حصہ لے کر اپنا عملی حق بھی ادا کیا۔ مغربی معاشی نظام پر علامہ کے خیالات کسی سے ڈھکے چھپے نہیں۔ انہوں نے شدت سے محسوس کیا کہ اسلام ہی وہ واحد نظامِ حیات ہے

جو سرمایہ داری اور اشتراکی نظام کے بین بین ہے ۔ وہ نہ صرف یہ کہ انسان کو معاشی تنگدستی سے نجات دلاتا ہے بلکہ اسے عزت واحترام کے منصب پر بھی بٹھاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اپنے اپنے دائرہ ہائے کار کے اندر رہتے ہوئے بھی آقا اور غلام ایک دوسرے کے برابر ہیں۔
مساوات سے مراد یہ نہیں کہ سب سے مادی دولت چھین کر اسے کل افراد پر تقسیم کردیا جائے بلکہ اس سے مراد اسلامی قوانین کا امیر و غریب یا طاقتور اور کمزور کے فرق کو بالائے طاق رکھ کر سب پر مساوی اطلاق ہے۔
معروف سائنس کی دنیا میں عشق و مستی نام کی کوئی شے نہیں۔ وہاں جو چیز چلتی ہے اُسے عقل و خرد کہتے ہیں۔ کچھ ناقدین کی طرف سے علامہ اقبال پر یہی اعتراض ہے کہ انہوں نے عشق کے مقابلے میں عقل کو کمتر کہا جبکہ قرآن حکیم میں جگہ جگہ انسان کو تدبر اور غور و فکر کی دعوت دی گئی ہے جو عقل و خرد کے بغیر ممکن نہیں۔ اس سلسلہ میں اس قدر کہنا کافی ہوگا کہ علامہ نے جس عشق کا ذکر کیا ہے وہ از قسم قلندری یا درویشی ہے جس کا تعلق سائنس سے نہیں بلکہ احکام الٰہی کی پاسداری سے ہے۔ مزید براں مذکورہ عشق سے علامہ کی مراد مجذوبیت نہیں کہ جس کیفیت کے تحت بعض کے نزدیک شرعی احکام کی پابندی بھی لازم نہیں۔ علامہ ایک ہوش مند انسان سے مخاطب ہیں اور سمجھتے ہیں کہ انسان چونکہ بنیادی طور پر کئی لحاظ سے کمزور واقع ہوا ہے لہٰذا اپنے اعمال کی قباحت چھپانے کے لیے وہ دلائل کا سہارا لیتا ہے اور اس طرح وہ اپنی ضرورت کے مطابق حق کو باطل اور باطل کو حق بنانے کی کوشش کرتا ہے جبکہ عشق میں ایسا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ نے ایسی عقل و خرد کو عشق کے مقابلے میں عیار کہا۔ دوسرے لفظوں میں حضرت علامہ نے عشق کے مثبت پہلو کو عقل کے منفی پہلو پر ترجیح دی۔
اس امر کے ثبوت میں علامہ کی نثری تحریریں گواہ ہیں کہ عقل ہی کو بنیاد بنا کر سیاسی اور مذہبی مسائل پر انہوں نے اپنے افکار پیش کیے ہیں۔ شاعری میں چونکہ خیالات کی تفصیلی وضاحت کی گنجائش نہیں ہوتی اور پھر نہ صرف یہ کہ شاعری کا اسلوب نثر سے جدا ہے بلکہ اس میں بسا اوقات غلو سے بھی کام لیا جاتا ہے۔ اس لیے ناقدین کو اعتراض کرنے کے لیے خاصا مواد ہاتھ آجاتا ہے۔
یہ امر یاد رکھنے کے قابل ہے کہ انسان اگر عقل سے صحیح اور جائز کام لے تو انسان، اگر اس سے کام ہی نہ لے تو حیوان اور عقل کا ناجائز استعمال کرے تو شیطان ۔ حق بات تو یہ ہے کہ عشق بھی عقل کے بغیر ممکن نہیں ۔ چونکہ سائنس کے مطالعہ میں دخل بھی عقل و خرد کو ہے اس لیے فکر اقبال کے

حوالے سے مندرجہ بالا خیالات کا اظہار ضروری متصور ہوا۔

سائنس دان چیزوں کو اُن کے مادی رنگ میں دیکھتا ہے۔ مختلف مشاہدات کی توجیہ کے لیے وہ اپنے نظریات پیش کرتا ہے جو بسا اوقات کچھ پیش گوئیوں کے حامل بھی ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ چیز خارجی ہوتی ہے اس لیے عملی تجربہ گاہ میں اس کے نظریات کی تصدیق یا تردید ہو جاتی ہے۔ اس کے مقابلے میں مفکر کچھ چیزوں کو ان کے ممکنہ غیر مادی رنگ میں دیکھتا ہے اور ان کی بابت اس کے نظریات ایک خاص کیفیت کے تحت اس کے اندر کی مشاہدہ گاہ کے ذریعے تشکیل پاتے ہیں۔ اس لحاظ سے اس کے نظریات داخلی ہوتے ہیں۔

چونکہ ان نظریات کی دوسروں تک عملی ترسیل ممکن نہیں ہوتی اس لیے ان کی تصدیق یا تردید بھی ممکن نہیں تاوقتیکہ ویسی کیفیت دوسروں پر طاری نہ ہو۔

وارداتِ قلبی سے متعلق مسائل کو چھوڑ کر کچھ ایسے بھی مسائل ہیں کہ جن پر ایک مفکر کھل کر اپنا اظہارِ خیال کر سکتا ہے۔ مثلاً زمان و مکان کے مسائل پر سائنس دانوں نے بھی اپنے نظریات پیش کیے اور فلسفیوں نے بھی۔ ایک نے مادہ اور توانائی کے حوالوں سے بحث کی اور دوسرے نے مابعد الطبیعاتی سطح پر جذبہ، وجدان اور ادراک کے ذریعے "ہے" اور "نہیں ہے" کی اصطلاح میں۔ یعنی دونوں کی منزل تو ایک رہی اور ہر ایک نے دوسرے کے خیالات سے استفادہ بھی کیا مگر راستے جدا جدا رکھے۔ قصہ مختصر جس طرح خیالات کے اظہار کے لیے نظم اور نثر کے تقاضوں میں فرق ہے اسی طرح کا فرق ایک صحیح مفکر اور سائنسدان کی سوچ میں ہوتا ہے۔

مفکروں میں ایک زینو ایلیاٹی بھی تھا کہ جس نے اپنے دلائل سے متحرک کو ساکن کیا اور دوسرے علامہ اقبال ہیں جنہوں نے متحرک کو متحرک ہی کہا اور اس طرح ممکن کو ناممکن نہ کہہ کر انہوں نے انسانی ترقی کی راہیں مسدود نہ کیں۔

کبھی فنِ تاریخ نویسی محض یہ تھا کہ واقعات کو ایک ترتیب کے ساتھ پیش کر دیا جائے اور اب جو اسلوب ہے اس میں انہیں واقعات کو اس زمانہ کے سماجی، اقتصادی، مذہبی، قومی اور بین الاقوامی تناظر میں پیش کیا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے فنِ تاریخ نویسی سائنسی بنیادوں پر استوار ہو چکا ہے۔ بالکل اسی طرح جب علامہ اقبال انسانی ارتقاء، مذہبی امور، زمان و مکان وغیرہ کے مسائل پر بحث کرتے ہیں تو وہ ان تمام مفکرین کی آراء پر بھی بحث کرتے ہیں کہ جنہوں نے ان کے بارے میں اپنے نظریات پیش کیے ہیں اور ان کے ثبوت میں اس طرح دلائل دیے ہیں جس طرح ایک سائنس دان

دیتا ہے۔ اس لحاظ سے علامہ قدرتی سائنس کے ماہر کی طرح مذہبی یا ما بعد الطبیعیاتی معاملات پر گفتگو کرتے ہیں۔ ان کی سوچ کا یہی انداز انہیں دیگر مفکرین سے جدا کرتا ہے اور اسی سوچ کی بنا پر انھوں نے مسلمانوں کو فکر و عمل کی دعوت دی اور ہر اس چیز کو حاصل کرنے کی ضرورت پر زور دیا جو انہیں ایک طرف تو مضبوط قوم بنا دے اور دوسری طرف انہیں راہِ حق پر بھی قائم رکھے۔

موجودہ صدی کے چوتھے عشرے تک کوئی بھی اس امر کا ادراک نہ کر سکتا تھا کہ سائنسی ترقی ایک دن دنیا کا اوڑھنا بچھونا بن جائے گی۔ ہر قوم اپنے آپ کو سائنس کے توسط سے بلند تر سطح پر لے جانا چاہے گی تاکہ وہ فوجی اور معاشی لحاظ سے خود کفیل ہو کر غاصبوں کے پنجۂ استبداد سے آزاد ہو سکے۔

علامہ کے زمانے میں جس چیز نے دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے رکھا تھا وہ اس کا سامراجی اور معاشی نظام تھا جس کے بل پر مختلف ملک اپنے مفادات کے تحفظ کے لیے تگ و دو کر رہے تھے۔ علامہ نے وقت کے اس اہم مسئلے کو دیکھنے کے بعد کھل کر اپنے خیالات کا اظہار کیا اور علامہ کے افکار کا جائزہ اگر اسی تناظر میں لیا جائے تو بلا تامل یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر آج وہ زندہ ہوتے تو وہ سائنس اور ٹیکنالوجی کے ہلاکت آفریں اور فلاح و بہبود کے پہلوؤں پر بھی اپنے مخصوص انداز سے بالکل اسی طرح اپنا قلم اٹھاتے جس طرح انہوں نے معاشی نظام پر اپنے خیالات کے اظہار کے لیے اٹھایا تھا۔

علامہ اقبال بنیادی طور پر ایک سائنس دان کے بجائے ایک فلسفی تھے اور شاعری ان کا پسندیدہ ذریعۂ اظہار تھا۔ یہ ذریعۂ اظہار چونکہ دلکش اور جامع ہے لہٰذا حضرت علامہ نے ہر طرح سے اسے با مقصد بنا کر اپنے افکار و خیالات پوری شاعرانہ آب و تاب کے ساتھ بیان کیے۔ انہوں نے امتِ مسلمہ میں موجود خامیوں اور کوتاہیوں کا ذکر بھی کیا اور ان کے ہمہ جہتی اسباب کا بھی جائزہ لیا۔ اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے درخشاں ماضی کو پیشِ نظر رکھ کر یہ بھی کہا کہ عمل کیسا ہونا چاہیے؟

ان سب امور میں سے کچھ کا تعلق انسان کے اندرون سے ہے اور کچھ کا بیرون سے۔ کہیں روحانی طاقت درکار ہے اور کہیں مادی طاقت۔ روحانی طاقتوں میں عشق و مستی اور جذبۂ ایمان شامل ہیں تو مادی طاقتوں میں سامانِ حرب و ضرب جو روحانی طاقتوں کے کچھ اس طرح تابع ہیں کہ اگر جذبے نے ساتھ نہ دیا تو بندوق تفنگ کیا کر سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ نے ایمانی طاقت پر زیادہ زور دیا اور اپنے پورے کلام میں اسی کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا۔

اب رہا یہ سوال کہ ایک مردِ مومن میں یہ دونوں طاقتیں کس طرح پیدا ہوں تو اس سلسلے میں اتنا کہنا ہی کافی ہوگا کہ جذبۂ ایمان زمان و مکاں کی قیود سے آزاد ہے۔ یہ جذبہ جس طرح پہلے پیدا ہوتا تھا اسی طرح آج بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ جہاں تک بیرونی عناصر کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ وقت کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ جب علامہ عدالت اور شجاعت کا سبق دیتے ہیں تو پھر یہ بات اپنے آپ واضح ہو جاتی ہے کہ دنیا میں عدل و انصاف قائم کرنے کے لیے جس چیز کی ضرورت ہے اس کا نام مادی قوت ہے۔ مادی قوت کس طرح حاصل ہوتی ہے یہ معلوم کرنے کے لیے ہمیں علامہ کے افکار میں جو "سائنسی تعلیم کے حصول" جیسے الفاظ تلاش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ علامہ کے کلام کا مطالعہ ان کے ذہن کے جس رُخ کی نشاندہی کرتا ہے، وہ یہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسولؐ کے دائرۂ اطاعت میں رہ کر مسلمان ہر وہ کام کریں جو انہیں اپنے ہم عصروں میں ممتاز کر دے۔ ان کاموں میں وہ تعلیم بھی شامل ہے جس کے حصول سے فوجی برتری بھی حاصل ہو اور صنعتی ترقی بھی۔

جہاں تک صنعتی ترقی کا تعلق ہے، علامہ اس کے مثبت اور منفی ہر دو پہلوؤں سے آگاہ تھے یہی وجہ ہے کہ انھوں نے مشینی دور کو دیکھ کر برملا کہا کہ مشین انسان کو مروّت سے عاری کر سکتی ہے اس میں شک نہیں کہ انسان ماحول کو جنم دیتا ہے اور ماحول انسان کو اپنے قالب میں ڈھال لیتا ہے۔ مشینی دور میں انسان کا مشین کی طرح ہو جانا ایک قدرتی امر ہے۔ علامہ نے اس جانب اشارہ کر کے صنعتی ترقی کی مخالفت نہیں کی۔ انھوں نے اپنے مخصوص انداز میں ان اثرات سے خبردار کیا جو مشینی زندگی سے پیدا ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر جب انھوں نے لینن کو خدا کے حضور کھڑا کر کے اس کی زبان سے اہلِ مغرب کے لیے وہ کچھ کہلوایا جو سب کا سب اس معاشی نظام کے خلاف ہے۔ جس نے ایک قوم کو دوسری قوم کا غلام بنا رکھا ہے۔ برق و بخارات کے الفاظ سائنس کے حصول کی مخالفت میں نہیں ہیں بلکہ یہ اس طاقت کے خلاف ہیں جس کے تحت سرمایہ دارانہ نظام میں مزدور کی سزا مرگِ مفاجات قرار دی گئی۔ اس طرح ان کے نزدیک سودی نظام نے مذہبی و اخلاقی تعلیم کو بے بس کر دیا کیونکہ ایک دوسرے سے بے حسی سودی نظام پر مبنی مغربی سرمایہ داری کے شعار کا درجہ رکھتی ہے۔

سائنسی ترقی کے ذیل میں انسان جو کچھ آج تک کر پایا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ اس نے قدرت کے بنائے ہوئے اس نظام، قوانین کو سمجھنے کی کوشش کی ہے جن کے تحت حیوانات، نباتات،

جمادات، نیز کائنات کی وسعتوں میں اپنے اپنے محور پر حرکت پذیر اجرام فلکی وجود میں آتے ہیں۔
انسان نے اپنی جانب سے جو ایجادات اور اختراعات کی ہیں وہ سب مظاہرِ قدرت ہی سے ماخوذ ہیں۔
اپنی جانب سے وہ ان میں نہ ذرّہ بھر اضافہ کر سکا ہے اور نہ کمی اور نہ ہی وہ کسی زندہ چیز کو وجود میں
لانے کا کوئی طریقہ جان سکا ہے۔

انسان کائنات کے اسرار و رموز کو جس قدر سمجھنے کی کوشش کرتا ہے، اسی قدر خدائے برتر کے
قریب ہوتا چلا جاتا ہے۔ سائنسی ترقی جس قدر زیادہ ہو اسی قدر وہ انسان کو اپنے ہیچ ہونے کا احساس
دلاتی ہے۔ رموزِ کائنات کے بارے میں معمولی سے معمولی واقفیت بھی انسان کو ورطۂ حیرت میں
ڈال دیتی ہے اور حیرت ہی وہ چیز ہے جو انسان کو خدا کی عظمت کا قائل کرتی ہے۔

مثال کے طور پر انسانی تولید اور نشوونما کے بھی کچھ اصول ہیں جن کے مطالعہ کے بعد اگر اعضا
کی پیوندکاری یا تبدیلی ممکن ہو رہی ہے تو ان سب کی بنیاد قدرت کے بنائے ہوئے اصول ہی تو
ہیں۔ دراصل سائنس کی کوئی بھی چیز قوانینِ قدرت کے دائرے سے باہر نہیں۔

سائنس دانوں کے نزدیک یہ کائنات زمان و مکاں، ہر دو لحاظ سے تغیر پذیر ہے۔ یہی بات
علامہ اقبال جب اپنے فلسفیانہ انداز میں کہتے ہیں تو ان کے نزدیک اس کائنات کا وصف ہی اس کی
تغیر پذیری میں ہے اور اس کی اس مسلسل حرکت ہی کے تحت انہوں نے کائنات کو ناتمام کہا۔
اسی سوچ کو اگر آگے بڑھایا جائے تو علامہ کے نزدیک اجتہاد بھی حرکت پذیری ہی کا دوسرا نام ہے۔
ان خیالات کی روشنی میں اگر یہ کہا جائے کہ جس طرح نکتۂ توحید کو سمجھنے کے لیے دماغ کو خالی از بت خانہ
ہونا چاہیے، اسی طرح سائنس کی اہمیت کو سمجھنے کے لیے بھی دماغ کو اوہام کے بت خانوں سے
نجات درکار ہے۔ علامہ نے کہیں بھی سائنس کی تضحیک نہیں کی اور پھر ان کے زمانے میں سائنس کی
وہ شکل و صورت کہاں تھی جو آج ہے۔ علامہ نے اگر تضحیک کی ہے تو سراس رجحان کی جو آدمی کو اپنی
ذات سے بے خبر کر کے اسے ستاروں کی گزرگاہیں ڈھونڈنے پر لگا دے۔ علامہ ایک روشن خیال
انسان تھے۔ انہوں نے بلا لحاظِ مذہب و ملت ہر اس شخص کو خراجِ عقیدت پیش کیا جس نے انسانیت کی
فلاح و بہبود کے فروغ کے لیے کچھ کام کیا۔ البتہ مسلمان ہونے کے ناتے انہوں نے مسلمانوں کے
آباو اجداد کے کارناموں کا ذکر بالخصوص کیا۔

علامہ کے دل میں اہلِ علم کی اہمیت اس قدر تھی کہ انہوں نے جمہوری طرزِ حکومت پر صرف اس لیے
چوٹ کی کہ اس میں اہلِ علم بھی گنتی کی اسی قطار میں کھڑے کر دیے جاتے ہیں کہ جس میں جاہل اور گنوار

کھڑے ہوتے ہیں لیکن علم کے دائرۂ تعریف میں صرف مذہبی علوم کا جاننا ہی شامل نہیں بلکہ ہر اس چیز کا جاننا علم ہے جو قدرت کی پیدا کردہ ہے۔ ان میں بے جان بھی شامل ہیں اور جان دار بھی۔ ان میں ہر دو اقسام کے بیرون کا مطالعہ بھی اہم ہے اور اندرون کا بھی، باہمی تعلق بھی شامل ہے اور اس تعلق سے پیدا ہونے والے اسباب و اثرات بھی۔ کسی علم کو کوئی نام دیا گیا ہے تو کسی کو کوئی۔ ناموں کی اس تقسیم میں ایک ایسا نام بھی وجود میں آیا کہ جسے عرفِ عام میں سائنس کہتے ہیں۔ اور سائنس کے احاطہ میں موجود علوم کا مطالعہ انسان کے لیے ملحدانہ نہیں بلکہ مواحدنہ خیالات کا باعث بنتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں سائنسی تعلیم و تحقیق اگر مذہبی تعلیم و تربیت کے ساتھ ہم آہنگ ہو تو مومن کو ایک ہاتھ میں تلوار یعنی قوت عطا کرتی ہے تاکہ وہ کفر سے نبرد آزما ہو سکے اور دوسرے ہاتھ میں قرآن، جس کی تعلیمات سے وہ بنی نوع انسان کو انسانیت کی راہ دکھا سکتا ہے ——

بالفاظِ علامہ:

گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر
ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر

تبصرہ

نام کتاب: اسلام میں سائنس اور تہذیب

مصنف: سید حسین نصر

ترجمہ؛ ناشر: گروہ مترجمین ۔ ہمدرد فاؤنڈیشن پریس۔ کراچی

سن اشاعت ۱۹۸۸

قیمت ۱۰۰ روپے

مبصر محمد سہیل عمر

یادش بخیر! اردو کے جوانانِ مرگ مزاحیہ مجلے 'زعفران' میں ایک زمانے میں کچھ حل طلب اشعار چھپے تھے۔ ان کے ساتھ قارئین کے لیے دعوتِ تفکر بھی تھی کہ بساط بھر ان کی تشریح و توضیح کے لیے ہمت آزمائی کی جائے۔ ایک مصرع کچھ یوں تھا۔ ؎

ٹھُ فک کا شترِ مسلسل میں جا لگا

اس مصرعے کو دیکھیے۔ استعمال کردہ تمام الفاظ لغت میں موجود ہیں، مصرعے کا دروبست درست ہے، بحر سے بھی خارج نہیں، صرف و نحو کا لحاظ مکمل ہے مگر بایں ہمہ معانی ندارد۔ یہ مصرع یاد اس لیے آیا کہ سید حسین نصر کی معروف کتاب Science and Civilization in Islam کے اردو ترجمے کے ایک بڑے حصے کی کیفیت بھی کچھ ایسی ہی ہے۔ اس سے قبل سید حسین نصر کی ایک مکمل کتاب اور چند متفرق مقالات کا مختلف مترجمین کے قلم سے اردو میں ترجمہ ہو چکا ہے اور ان حضرات نے نصر کے اسلوب و مفاہیم کو اردو کی گرفت میں لانے کے لیے اپنی بساط بھر اچھے تجربے کیے ہیں۔ ان تجربات میں بسا اوقات اردو کے قالب کی توڑ مروڑ بھی کرنا پڑی مگر بحیثیتِ عمومی نہ صرف ترجمہ انگریزی متن کے مطابق رہا بلکہ اردو میں بھی کچھ نہ کچھ بن گیا۔ اسلام میں سائنس اور تہذیب کے عنوان سے پیش کردہ زیرِ تبصرہ ترجمہ البتہ تو صحتِ مطالب کی کسوٹی پر پورا اترتا ہے نہ اسلوبِ بیان کی میزان پر۔ ادھر کچھ عرصے سے بعض حلقوں میں ترجمے کے حوالے سے یہ بحث چلی ہوئی ہے کہ صحتِ مطالب اور اسلوبِ بیان میں ترجیح کسے حاصل ہے؟ اتنا تو سب مانتے ہیں کہ اگر ترجمہ صحتِ مطالب اور اسلوبِ بیان

دونوں میں معیاری ہو تو بہت اچھا ہے لیکن اگر ساری جاتی دیکھ کر آدھی چھوڑنا پڑے تو کونسا حصہ چھوڑنا چاہیے: یہ اختلافی مسئلہ ہے۔ کچھ لوگ ایسے موقعہ پر یہ کہتے ہیں کہ چاہے ترجمے میں اصل کتاب کی روح برقرار نہ رہے لیکن اردو میں کچھ نہ کچھ بن تو جائے۔ دوسروں کا موقف یہ ہے کہ خواہ اسلوب مشکل اور نامانوس ہو جائے، صحتِ مطالب کو بہر حال باقی رہنا چاہیے۔ زیرِ تبصرہ ترجمے میں دونوں اعتبار سے ہی کلام کرنے کی گنجائش ہے۔ نہ یہ اردو میں "کچھ" بن سکا نہ صحتِ مطالب کے تقاضے پورے کر سکا۔ ہمارا ارادہ تھا کہ اردو اور انگریزی کا متن آمنے سامنے رکھ کر قارئین کو ان خامیوں سے آگاہ کیا جائے جو ترجمے کو پڑھتے ہوئے ہماری نظر میں آئیں لیکن وقت اور جگہ کی کمی کی وجہ سے ہم سردست اس تفصیلی محاکمے کو ملتوی کرتے ہیں۔ اس کی جگہ ہم نے یوں کیا ہے کہ طویل ابواب میں سے پہلا، وسطی اور آخری صفحہ بطور نمونہ لے لیا ہے اور نسبتاً مختصر ابواب کے صرف آغاز و اختتام کے صفحات چن لیے ہیں۔ ان صفحات میں ترجمے کی کیفیت ذیل کے گوشوارے سے واضح ہو جائے گی:

نمبر شمار	صفحہ نمبر	مترجم	فاش غلطیاں	معمولی غلطیاں	مغلق فقرے	مہمل فقرے	مخذوفات/نامکمل آزاد ترجمہ	صرف و نحو اور بیان کی اغلاط	عمومی
۱	۹	علی اسد	۴	۷		۱			
۲	۳۰	"	۶	۴	۲	۱	۳	۲	
۳	۳۱	"	۵		۱		۹		
۴	۴۳/۴۲	"	۲	۱۰	۲		۴	۵	ایک فقرہ ترجمہ نہیں کیا گیا
۵	۵۰/۵۱	"	۱	۲		۱	۵	۱	
۶	۵۲	"	۵	۲	۱	۱	۲		
۷	۶۳	"	۶	۲			۲	۲	جہاں مشکل پڑی
۸	۸۹/۸۸	"	۳	۱۰	۲		۴	۲	آزاد مرادی ترجمہ کر دیا گیا
۹	۹۱	علی ناصر زیدی	۲	۲	۲	۲	۱۰	۱	باب کا عنوان [illegible] درج کیا گیا

نمبر شمار	صفحہ نمبر	مترجم	فاش غلطیاں	معمولی غلطیاں	غلط فقرے	مہمل فقرے	محذوفات / نامکمل یا آزاد ترجمہ	صرف و نحو / بیان کی اغلاط	عمومی
۱۰	۱۱	سلمیٰ ناصر زیدی	۴	۹		۳	۲	۱	
۱۱	۱۳۱/۳۳	"	۵			۴	سارا اقتباس آزاد ترجمہ ہے		سارا اقتباس آزاد انشا پردازی کا مرقع ہے۔ آیت کچھ اور ترجمہ کچھ اور ہے
۱۲	۱۳۴	م فضل الدین قریشی	۳	۵			۱	۳	
۱۳	۱۴۲	"	۳	۶				۱	
۱۴	۱۵۶/۷	"	۶	۱۸	۳	۲	۵	۱	انگریزی اقتباس کا طرز بیہ اسلوب سراسر نظر انداز کر دیا گیا
۱۵	۱۵۸	شمشاد لودھی	۲	۴	۱	۱	۴	۶	
۱۶	۱۷۷ آدھا صفحہ	"	۱	۴					
۱۷	۱۸۹	محمد انور رومی		۱				۲	
۱۸	۱۹۶	"	۲	۱			۳		سلبی مفہوم کو ایجابی سے بدل دیا گیا
۱۹	۲۰۷	عطاء الرحمٰن عمر	۲	۷			۱		
۲۰	۲۴۰/۴۱	"	۳	۵		۱	۳	۱	
۲۱	۲۴۱/۴۲	"	۳	۳	۱	۱	۳		آزاد ترجمے پر زیادہ انحصار کیا گیا
۲۲	۲۶۴	"	۴	۴	۱		۳	۲	چار سطریں ترجمہ نہیں ہوئیں

نمبر شمار	صفحہ نمبر	مترجم	فاش غلطیاں	معمولی غلطیاں	مغلق فقرے	مہمل فقرے	محذوفات/ نامکمل/آزاد ترجمہ	صرف و نحو/ بیان کی اغلاط	عمومی
۲۳	۲۷۲/۷۳	عطاء الرحمن عمر	۱	۲	۱		۴		
۲۴	۲۸۱	〃	۵	۲			۱	۲	
۲۵	۲۹۹- آدھا صفحہ	〃	۱	۴		۲	۴		
۲۶	۳۲۸/۲۹ آدھا صفحہ	〃		۴					
۲۷	۳۳۰	〃	۵				۱	۱	
۲۸	۳۴۲/۴۳	〃	۵				۳	۲	
۲۹	۳۴۴	عبدالحمید صدیقی	۱	۲	۱			۲	
۳۰	۳۵۷	〃	۲	۱	۲				
۳۱	۳۵۹	〃	۲	۷	۲		۵		آدھا عنوان ترجمہ نہیں کیا گیا
۳۲	۳۹۸ آدھا صفحہ	〃	۷			۵			مفہوم بالکل خبط ہو گیا صرف انشا پردازی ہے متن سے مکمل انحراف کیا گیا ہے
۳۳	۳۹۹	〃	۷	۲		۴	۵		
۳۴	۴۱۹ آدھا صفحہ	〃	۳	۱		۴			

کتاب میں سے چونتیس مختلف صفحات کی کیفیت آپ نے مندرجہ بالا جدول میں ملاحظہ کی۔ گلستانِ ترجمہ کی باقی ماندہ "بہار" کا اندازہ اسی سے کر لیجیے۔ واضح رہے کہ ہم نے کہیں بھی اسلوبِ بیان جانچنے کی کوشش نہیں کی نہ سلاست و روانی کی بحث چھیڑی ہے۔ اوّلاً اس لیے کہ بقول شخصے، یوں تو نان میں بھی

روانی ہوتی ہے اور دریائے سندھ میں بھی لیکن دونوں میں فرق کتنا ہے۔ دیکھنا چاہیے کہ کیا چیز رواں ہے، اس کی رفتار اپنی نوعیت کے اعتبار سے کس قسم کی ہے اور وہ رواں کس جگہ ہے؟ دوم یہ کہ طویل اور کئی اجزاء پر مشتمل نامیاتی فقرہ لکھنے کے کامیاب نمونے اردو میں کمیاب ہیں۔ زیرِ تبصرہ کتاب کی داخلی مشکلات اور اردو میں اس کے لیے اظہار کے موزوں سانچوں کی کمیابی کو دیکھتے ہوئے اسلوبِ بیان کی کسوٹی پر اسے پرکھنا ہمیں مناسب معلوم نہیں ہوتا لیکن اتنا کہنا ضروری ہے کہ اردو زبان جتنی فروما یہ اس ترجمے میں معلوم ہوتی ہے اصل میں اتنی ہے نہیں۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اس ترجمے کی لفظیات، اسلوب اور اصطلاحات اردو میں موجود فلسفیانہ اور علمی فنی تحریروں کی روایت سے ہٹے ہوئے ہیں۔ اسے پڑھ کر ایسا لگتا ہے کہ اردو میں فلسفہ و معقولات شاید آج ہی لکھے جانے لگے ہیں اور یہ مفاہیم و تصورات نہ کبھی پہلے بیان ہوئے تھے، نہ ان کے بیان کے سانچے میسر ہیں نہ ہی ہمارے زبان و بیان کے موجودہ وسائل میں ان کی سمائی ہو سکتی ہے۔ یہ بالکل غلط تاثر ہے لیکن اس پر کچھ کہنا بے سود ہے کیونکہ اس کتاب کے مترجمین نے اس کتاب کے فارسی، عربی تراجم اور حسین نصر کی دیگر تحریروں کے اردو تراجم ہی سے استفادہ نہیں کیا تو اردو میں موجود معقولات و فلسفہ کی تحریروں اور تراجم کی کیا بات کی جائے۔ کتاب کے فارسی ترجمے کا ذکر آیا ہے تو یہ بھی سن لیجیے کہ فارسی اسلوبِ بیان اور زبان شناسی کے معیار پر وہ ترجمہ بھی کوئی خاص قدر و قیمت نہیں رکھتا۔ مترجم نے فارسی کے کلاسیکی اور متداول اسالیب کو نظرانداز کر کے فقروں کی تعمیر اور الفاظ کے در و بست میں انگریزی گرامر کی پیروی کی ہے لیکن مطالب کو فارسی میں منتقل کرنے میں پوری طرح کامیاب رہے ہیں۔ ہمارے اردو مترجمین نے تو اسلوب، لفظیات اور حسنِ بیان کی قربانی بھی دے دی اور کتاب کے مطالب کو ٹھیک سے اردو میں منتقل بھی نہ کر پائے!

کتاب کے شروع میں جارج سینٹایانا کا مقدمہ تھا۔ اردو ترجمے میں اسے حذف کر دیا گیا ہے۔ مصنف نے بھی طبع دوم کے لیے نیا دیباچہ لکھا تھا۔ یہ بھی اردو ترجمے سے غائب ہے۔ یہ دونوں اجزاء اپنے اپنے اعتبار سے بہت اہم تھے۔ سنٹایانا کا مقدمہ ۱۹۶۶ میں لکھا گیا تھا۔ مغرب میں اُس وقت "اسلامی سائنس" کی بحث کا آغاز تھا۔ یہ مقدمہ اس لحاظ سے بہت معلوماتی اور دلچسپ ہے کہ اس سے اس سارے مبحث پر مغرب کے ایک نمایاں مفکر کا ردِعمل اور رائے معلوم ہوتی ہے۔ سید حسین نصر کا دیباچہ کتاب اور اس کے موضوع کی تاریخ اور اس کے اثرات کا مختصر تذکرہ ہے ——— ان دونوں تعلیقی تحریروں کو اردو ترجمے میں شامل کیا جانا چاہیے تھا۔